ENFOQUES 3

I. F. Stone

# El juicio de Sócrates

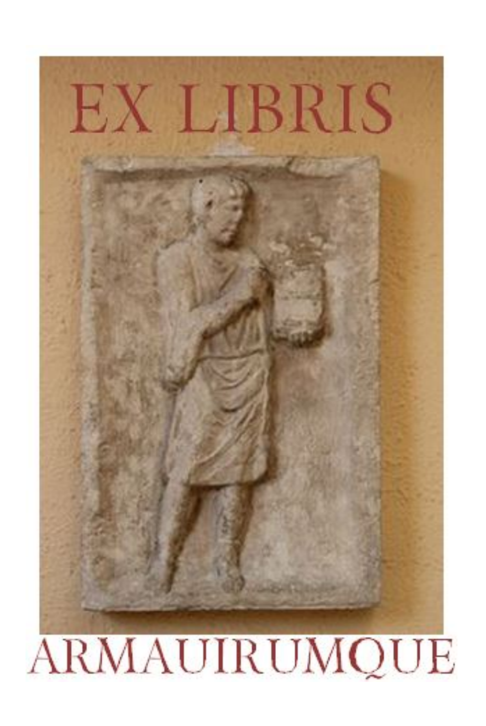




MONDADORI

I. F. STONE

# EL JUICIO DE SÓCRATES






MONDADORI

Título original: *The Trial of Socrates*
Traducción de M.ª Teresa Fernández de Castro


AVDA. ALFONSO XIII, 50 - MADRID
ISBN: 84-397-1404-1
D.L.: M. 41.247-1988
IMPRESIÓN: GRAFUR, S.A.

*Printed in Spain*

# Índice

# PRÓLOGO

## *Cómo se escribió este libro*

Este libro es, en realidad, un fragmento de lo que, en un principio, iba a ser un libro mucho más extenso.

No se puede entender completamente un libro, a menos que el escritor nos revele el motivo que le impulsó a embarcarse en tan pesada labor. ¿Cómo es que, después de una vida de ejercer como periodista, me sentí atraído por los estudios clásicos y por el juicio de Sócrates? Cuando un ataque de angina de pecho me obligó a renunciar al *I.F. Stone's Weekly*, a finales de 1971, después de diecinueve años de publicación, decidí iniciar, con mi retiro, un estudio sobre la libertad de pensamiento en la historia del hombre; no de la libertad en general, que tiene demasiadas ambigüedades y que puede identificarse con la libertad del fuerte para explotar al débil, sino sobre la libertad de pensamiento y de palabra. Este proyecto se basa en la creencia de que ninguna sociedad es buena, no importa cuáles sean sus intenciones, postulados utópicos o liberadores, si los hombres y mujeres que la forman no son libres para decir lo que piensan. Esperaba que tal estudio ayudaría a las nuevas generaciones a conservar la libre expresión —siempre amenazada por motivos buenos o malos— allí donde ya existe, y a los disidentes cercados en el mundo comunista, a encontrar un modo de hacer una síntesis liberadora de Marx y Jefferson.

En mi juventud me sentí atraído tanto por la filosofía como por el periodismo. El verano en que terminé el bachillerato leí fragmentos de Heráclito. Me matriculé de filosofía en la Universidad, aunque trabajaba todo el día como periodista. Abandoné la universidad el primer año e hice del periodismo la profesión para el resto de mi vida.

Pero nunca perdí el interés por la filosofía y la historia, y volví a ellas durante mi retiro. Empecé a profundizar sobre la libertad de pensamiento estudiando durante un año las dos revoluciones inglesas del siglo XVII, que jugaron un papel tan destacado en el desarrollo del sistema constitucional americano.

Pronto me di cuenta de que no podía entender totalmente las revoluciones inglesas del siglo XVII, sin tener un conocimiento más completo de la Reforma protestante, ya que su lucha por la libertad religiosa se relacionaba estrechamente con la lucha por la libre expresión.

Para entender la Reforma era necesario retroceder de nuevo, e investigar los balbuceos premonitorios y el pensamiento de la Edad Media que plantaron la semilla de la libertad de pensamiento. Esto a su vez estaba estrechamente asociado con el impacto que produjo, en Europa Occidental, el redescubrimiento de Aristóteles a través de traducciones y comentarios árabes y hebreos, en el siglo XII.

Esto me condujo a las fuentes de influencias liberadoras en la antigua Atenas, la primera sociedad donde la libertad de pensamiento y expresión floreció a una escala como no se había conocido antes y raras veces se conocería después. Allí, como tantos antes que yo, me enamoré de los griegos antiguos.

Al principio, cuando volví a la antigua Atenas, pensé —en mi ignorancia— que podría hacer una investigación somera (basada en las fuentes acostumbradas) de la libertad de pensamiento en la antigüedad clásica. Pero pronto me di cuenta de que no había fuentes normales. Una feroz controversia envolvía casi cada punto de los estudios clásicos. Nuestro conocimiento se parece a un puzzle gigantesco, del que muchas piezas se han perdido para siempre. Eruditos, de igual eminencia, son capaces de crear construcciones contradictorias utilizando los fragmentos que nos quedan de una realidad desaparecida. Tienden a reflejar los prejuicios que tenían cuando comenzaron el trabajo.

Así que volví a las fuentes. Me di cuenta de que de las traducciones no se podían sacar conclusiones políticas y filosóficas válidas, no porque los traductores fueran incompetentes, sino porque los términos griegos no eran congruentes —como se diría en geometría— con sus equivalentes ingleses. El traductor debía elegir, obligatoriamente, una de las varias aproximaciones inglesas. Para entender un término conceptual griego, se tendría que aprender el suficiente griego como para luchar con él en el original, pues solamente en el original se pueden captar las implicaciones potenciales y el matiz del término.

¿Cómo se puede entender la palabra *logos*, por ejemplo, en cualquier traducción inglesa, cuando la definición de este famoso término —con toda su rica complejidad y evolución creativa— necesita más de cinco columnas completas de letra pequeña en el extenso y no abreviado *Diccionario griego-inglés*, de Liddell-Scott-Jones? ¿Cómo se encarnaron mil años de pensamiento filosófico en un término que comienza significando «conversación» en Homero, se desarrolla como la «Razón» —con R mayúscula, identificada con el divino gobernante— en los estoicos, y termina en el Evangelio de San Juan —tomando prestado su significado de las fuentes bíblicas— como la Palabra creadora de Dios, su instrumento en la Creación?

En mi época, incluso en los institutos rurales, se enseñaba cuatro años de latín, como preparación a la universidad; Catulo y Lucrecio se contaban entre mis entusiasmos juveniles. Pero sólo tuve un semestre de griego en la universidad antes de dejarla en el primer año.

Durante mi retiro decidí estudiar el suficiente griego como para ser capaz de luchar yo mismo con los términos conceptuales. Empecé yo solo, con una edición bilingüe del Evangelio de San Juan, y continué con el libro primero de la *Ilíada*. Pero pronto el estudio del griego me llevó más lejos, a los poetas griegos y a la literatura griega en general. Su exploración sigue siendo para mí una alegría.

Pero cuanto más me enamoraba de los griegos, más angustioso me parecía el espectáculo de Sócrates ante sus jueces. Como amante de las libertades cívicas me horrorizaba. Hizo tambalear en mí la fe jeffersoniana en el hombre común. Era un punto negro para Atenas y la libertad que ella simbolizaba.

¿Cómo pudo suceder el juicio de Sócrates en una sociedad tan libre? ¿Cómo pudo Atenas traicionarse a sí misma de ese modo?

Este libro es el fruto de ese tormento. Decidí descubrir cómo es que pudo suceder. Cuando empecé, no podía defender el veredicto y no lo puedo defender ahora. Pero quería averiguar lo que Platón no nos cuenta, dar la versión de Atenas sobre ese suceso, suavizar el crimen de la ciudad y, de ese modo, borrar parte del estigma que el juicio ha dejado en la democracia y en Atenas.

# PRELUDIO

*Ningún otro juicio, excepto el de Jesús, ha dejado una impresión tan intensa en la imaginación del hombre occidental como el de Sócrates. Los dos juicios tienen mucho en común. De ninguno de ellos existe un relato independiente contemporáneo, ni siquiera una alusión fragmentaria. No tenemos copias, ni archivos del Tribunal, ni los argumentos del fiscal. Sólo conocemos la historia que contaron más tarde sus discípulos que le adoraban.*

*En el caso de Sócrates, tenemos la acusación. Pero no tenemos lo que los abogados llaman una «lista de particulares», los cargos específicos, sino solamente los cargos generales. No conocemos tampoco bajo qué ley o leyes se presentaron los cargos.*

*Por su martirio, Jesús y Sócrates alcanzaron la inmortalidad. Para la teología cristiana, la crucifixión remató la misión divina. Pero en el caso de Sócrates el martirio no hubiera sido suficiente. Sócrates no dejó escritos propios. De los muchos y diversos discípulos sólo han sobrevivido los escritos de Platón y Jenofonte. Si sólo nos quedaran los recuerdos de Jenofonte, ni la copa final de cicuta hubiera sido suficiente para inmortalizar a Sócrates. (El Sócrates de Jenofonte es bastante superficial, lleno de lugares comunes, a veces totalmente inculto, capaz, incluso —en un pasaje de las* Memorables de Sócrates*—, de bromear ofreciéndose como alcahuete de una cortesana ateniense muy conocida.) Si Sócrates hubiese sido absuelto, si hubiese muerto confortablemente de vejez, es posible que hoy día sólo fuera recordado*

como un excéntrico ateniense sin importancia, blanco favorito de los poetas cómicos.

Fue Platón el creador del Sócrates que todos imaginamos, y no sabemos con seguridad qué parte de su retrato corresponde al Sócrates real y qué parte se debe al genio embellecedor de Platón.

La investigación del Sócrates histórico, como la investigación del Jesús histórico, continúa generando una enorme literatura y un vasto mar de especulación y controversia erudita.

La deuda de Sócrates con Platón, sin embargo, no es mayor que la que tiene Platón con Sócrates. Éste debe al genio literario de Platón su privilegiada posición como santo secular de la civilización occidental, y es Sócrates el que conserva a Platón en las listas de los best-sellers. Platón es el único filósofo que convirtió la metafísica en dramas. Sin el enigmático y atractivo Sócrates como personaje principal de sus diálogos, Platón no sería el único filósofo que, a través de las generaciones, sigue encantando a una amplia audiencia. Nadie lee hoy a Aristóteles, Santo Tomás o Kant como literatura.

Uno de los antiguos biógrafos de Platón, Olimpiodoro, nos cuenta que, en sus comienzos, Platón quería ser dramaturgo, poeta trágico o cómico. En su tiempo, el teatro fue el éxito más importante del genio literario ateniense. Olimpiodoro dice que cuando Platón conoció a Sócrates, sucumbió a su encanto de hombre maduro, quemó sus obras de poesía trágica y en su lugar se dedicó a la filosofía.[1]

Fue sólo un desvío de la meta primera de Platón. Los cuatro diálogos que describen el juicio y la muerte de Sócrates —Eutifrón, Apología, Critón y Fedón— perviven como un drama trágico. Es difícil leer en Fedón la escena del sereno adiós de Sócrates a sus discípulos sin derramar lágrimas, ni podemos evitar la emoción que nos provocan las últimas palabras de Sócrates a sus jueces, cuando leemos —no importa el número de veces— la Apología de Platón. El relato platónico es teatro a su más alto nivel. Sócrates es un héroe más trágico que Edipo o Hamlet.

El juicio ocurrió en el año 399 a. J.C. ¿Cómo puede un periodista seguir un juicio que sucedió hace casi dos mil cuatrocientos años? El primer obstáculo es la terrible desproporción

entre la controversia y los hechos. La literatura socrática es enorme; la evidencia, escasa, y gran parte de la literatura es controversia muy alejada de las fuentes originales: el erudito X ataca la crítica que el erudito Y hace de una interpretación del erudito Z de un texto antiguo. El primer paso es alejarse de los distantes y a menudo acres debates y volver a examinar los documentos mismos.[2]

Han sobrevivido tres retratos contemporáneos de Sócrates. Además de los relatos de Platón y Jenofonte, también tenemos el retrato que emerge de las comedias de su amigo Aristófanes, una amistad confirmada en *El Banquete* de Platón. Aristófanes dedicó a Sócrates una comedia entera, *Las nubes*, y también se refiere al filósofo en otras tres comedias supervivientes: *Las aves*, *Las ranas* y *Las avispas*. Otros restos fragmentarios de comedias perdidas y que se pusieron en escena durante su vida, pueden complementar el testimonio sobre Sócrates.

Además, en relación a Sócrates y sólo dos generaciones más tarde, podemos echar alguna ojeada útil a las obras de Aristóteles, el discípulo más importante de Platón, que nació quince años después de la muerte de Sócrates. Aristóteles difería de Platón en muchas cuestiones. En efecto, se pueden leer juntos a Aristóteles y Platón como un debate actual filosófico y político; aun en nuestra época, los platónicos y los aristotélicos no siempre están en buenas relaciones. En Aristóteles las referencias a Sócrates son breves y están muy espaciadas, pero añaden algunas intuiciones nuevas. Son valiosas porque Aristóteles se distanció del culto a Sócrates y trató su contribución a la filosofía con precisa austeridad, en abierto contraste con la adoración de Platón.

Así que tenemos un Sócrates jenofóntico, uno platónico, uno aristofánico y uno aristotélico. ¿Cómo se puede determinar, entre las diferencias de las fuentes primarias, cuál es el Sócrates verdadero? No hay manera de conseguir una respuesta indiscutible. Pero si entre los distintos retratos encontramos características comunes, hay una probabilidad sustancial de haber encontrado el Sócrates histórico.

La búsqueda del Sócrates «real» encuentra pistas provechosas —y contradicciones adicionales— en lo poco que sabemos de sus otros discípulos y en las dispersas referencias a Sócrates de la literatura greco-latina hasta los Padres de la Iglesia.[3]

*Hacernos con el Sócrates histórico es sólo una parte de nuestra tarea. Es igualmente importante reconstruir el texto perdido de la acusación y ver lo que los conciudadanos pensaban de Sócrates. Tenemos que sacar de los registros antiguos lo que nuestra fuente principal, Platón, no revela y lo que los abogados de Sócrates tienden a pasar por alto. Para conseguir esta meta, navegaremos por toda la antigüedad clásica, tanto latina como griega.*

*Todo conocimiento se puede reducir a la comparación y al contraste. Cualquier problema griego puede simplificarse mucho si lo comparamos con un aspecto análogo de la civilización romana. La comparación —y más aún, el contraste— entre estas dos sociedades emparentadas, pero a la vez muy divergentes, es esclarecedor. Por ejemplo: al estudiar punto por punto el procedimiento del voto y las normas del debate en las asambleas populares de la República romana y de Atenas, se puede ver claramente el contraste entre los dos sistemas políticos; el primero, una mal disfrazada oligarquía; el otro, una democracia directa y completa. Así que nuestro intento de una nueva comprensión del juicio de Sócrates, será también una nueva mirada a la antigüedad clásica. Es nuestro pasado, y sin él no podemos entendernos a nosotros mismos.*

PRIMERA PARTE

# SÓCRATES Y ATENAS

# I. SUS DIFERENCIAS FUNDAMENTALES

Si juzgamos solamente por Platón, se podría llegar a la conclusión de que Sócrates tuvo problemas con sus conciudadanos por exhortarlos a la virtud, lo cual no nos llevaría demasiado lejos.

Pero si vamos más allá de la *Apología* para tener un punto de vista más amplio, vemos que el conflicto entre Sócrates y su ciudad natal empezó porque difería profundamente de la mayor parte de sus conciudadanos atenienses, y por lo tanto de los antiguos griegos, en tres cuestiones filosóficas básicas. Estas diferencias no eran meras abstracciones lejanas y ajenas a los simples mortales, sino que cuestionaban los fundamentos esenciales del autogobierno que ellos disfrutaban.

El primer y más fundamental desacuerdo era sobre la naturaleza de la comunidad humana. ¿Era, como los griegos decían, una *polis*, una ciudad libre? ¿O era, como Sócrates decía frecuentemente, un rebaño?

Un buen punto de partida es comenzar con una de las observaciones más famosas de la Antigüedad; el comentario de Aristóteles, al principio de su tratado sobre *La Política*, en el sentido de que el hombre es «un animal político».

La traducción inglesa es desafortunada. La fórmula inglesa *political animal* es, ciertamente, una traducción literal y exacta del término griego *zoon politikon*. Pero en inglés esto sugiere la imagen del profesional que dedica su vida a las sórdidas tareas de la moderna máquina política.

La palabra griega *polis*, ciudad, y sus derivados tenían connotaciones muy diferentes. Ser un *polites*, un ciudadano de una *polis*, era un honor. Implicaba que el ciudadano tenía derecho a participar, y a votar, en los debates sobre las decisiones que afectaban a su vida y la de su ciudad.

Para los antiguos griegos, *polis* significaba algo más que lo que «ciudad» significa para nosotros en un estado moderno. Y no implicaba solamente vivir en un área urbana en vez de una rural. La *polis* era un «estado» soberano e independiente en el más completo significado moderno. La *polis* dictaba la ley dentro de sus límites y, fuera de éstos, hacía la guerra o la paz según le convenía.

Pero cuando Aristóteles empezó su *Política* con la proposición de que el hombre es «un animal político» no se refería solamente a la *polis* en sus manifestaciones externas como cuerpo soberano, sino a las relaciones internas que hacían posible esta ciudad. La opinión de Aristóteles era que sólo el hombre tiene las cualidades que hacen posible una existencia común, y para él, como para la mayoría de los griegos, la forma más elevada de esta *koinonía* —literalmente «comunidad»— era la *polis*. Ésta fue posible, decía Aristóteles, porque de todos los animales sólo el hombre tiene *logos*.[1] El *logos* significaba más que el poder de la palabra. Significaba también la razón y la moralidad.

Como Aristóteles observó, hay otra forma de vida social y gregaria. Algunos insectos llevan una existencia común en colmenas y ciertos animales salvajes viven juntos en rebaños. Pero, «lo que distingue especialmente al hombre de los animales es que sólo él tiene la noción del bien y del mal, de la justicia y de la injusticia». Este intrínseco sentido de justicia es lo que da al hombre su instinto social, su «impulso», como lo llama Aristóteles, a una vida social, y hace al hombre «un animal político en mayor medida que cualquier abeja o animal gregario».[2]

Cuando Aristóteles decía que la *polis* existe «por naturaleza», quería decir que emanaba de la naturaleza del hombre, de un intrínseco sentido de justicia.

Para los griegos, *polis* tiene una característica especial que la distingue de otras formas de comunidad humana. Era, como decía Aristóteles, «una asociación de hombres libres», distinta

de otras y más primitivas formas de asociación como la familia, que estaba regida por su patriarca, o la monarquía, o la relación entre amo y esclavo. La *polis* se gobernaba a sí misma. Los gobernados eran al mismo tiempo gobernantes. Como lo describía Aristóteles, «el ciudadano gobernaba y era gobernado por turno».[3] Tanto en las oligarquías, donde la ciudadanía era restringida, como en las democracias (Atenas), donde todos los hombres libres eran ciudadanos, los cargos más importantes eran designados por elección, pero muchos otros lo eran a suerte, para dar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de participar en el Gobierno. Cada ciudadano tenía el derecho de votar y de hablar en la Asamblea donde se promulgaban las leyes y de sentarse en las Cortes Jurídicas donde estas leyes eran aplicadas e interpretadas. Éstas eran las características básicas de la política griega —la administración de sus ciudades— mucho antes que Aristóteles las escribiera en el siglo IV a. J.C. Estas leyes gobernaron la vida de Atenas en tiempos de Sócrates, y era con estas premisas con las que Sócrates y sus discípulos no estaban de acuerdo.

La diferencia era fundamental. La política en Atenas y, en general, en las ciudades-estado griegas, al igual que en Roma durante la República, era una especie de lucha de clases entre dos partidos. Ambos partidos estaban de acuerdo en que la ciudad debía ser gobernada por los propios ciudadanos. Pero estaban divididos sobre la amplitud de la ciudadanía. ¿La ciudadanía debía ser restringida, como en las oligarquías, o universal como en las democracias? ¿La ciudad, debía ser gobernada por una minoría o por la mayoría? (que es otra forma de decir los ricos o los pobres). Para las dos partes, la política —la verdadera vida de la ciudad— era el autogobierno, y oponerse al autogobierno significaba ser no sólo antidemocrático sino también *antipolítico*, que es como veían a Sócrates la mayor parte de sus contemporáneos.

Sócrates no era ni oligarca ni demócrata. Se mantenía al margen de los dos partidos. Su ideal —como lo vemos expresado en Jenofonte y Platón y reflejado en lo que conocemos de los restantes socráticos— no era el gobierno de la minoría ni de la mayoría, sino el «de los que saben»[4] —como vemos en

las *Memorables* de Jenofonte. Esto les debió parecer a sus contemporáneos como una regresión a la monarquía en su forma más absoluta, y abogar por la monarquía significaba oponerse frontalmente a la *polis*. En la Atenas de los siglos IV y V, defender la monarquía debía parecer tan exótico como fundar un partido monárquico en Estados Unidos en pleno siglo XX: excesivamente singular y excéntrico, incluso podría ser alarmante.

Ni la minoría ni la mayoría querían resucitar la monarquía, ni deseaban renunciar a controlar sus propias vidas. Diferían profundamente —hasta tener pequeñas guerras civiles— sobre quién debía acceder a la ciudadanía. Pero estaban de acuerdo en que únicamente los ciudadanos debían gobernar su ciudad.

La controversia no está tan tranquilizadoramente alejada de nosotros como parece a primera vista. El siglo XX ha visto —y ve todavía— nuevas formas de gobierno por un solo hombre en los totalitarismos de derechas y de izquierdas. Verdaderamente, el germen del totalitarismo ya es evidente en la forma en que Sócrates formuló su teoría del gobierno en las *Memorables*, la primera y más completa expresión de sus puntos de vista.

Sócrates hubiera argumentado que no se proponía una monarquía en su antigua forma, sino un nuevo gobierno de un solo hombre, la base de una sociedad ideal. En las *Memorables*, Sócrates se oponía a todas las formas de gobierno existentes. Las detalló —y rechazó— una a una.

«Reyes y gobernantes», decía, «no son quienes sostienen el cetro», símbolo de su alto cargo, y que ellos proclamaban a menudo haber recibido del mismo Zeus. Con esto descalificaba la monarquía en su forma convencional. «Tampoco son», proseguía Sócrates, «aquellos elegidos por la multitud». Con lo cual negaba la democracia. «Ni aquellos sobre quienes cae el azar». Que era la forma de rechazar a los funcionarios públicos elegidos por la suerte. «Ni aquellos que consiguen el poder por la fuerza o el engaño», y con ello borraba a los «tiranos». Los verdaderos e ideales «reyes y gobernantes» son «los que saben cómo gobernar».

Un demócrata ateniense hubiera dicho que son precisamente esta clase de hombres los elegidos por el voto popular, y que para evitar el error en el juicio y abuso de autoridad, sus po-

deres y tiempo en el cargo estaban limitados. Pero Sócrates no preveía semejantes garantías para los gobernantes. Su premisa básica —según Jenofonte— era «que el deber del gobernante es dar órdenes y el del gobernado obedecer». Esto debía sonar lo más parecido a la antigua monarquía remozada y convertida en absoluta. Pero Sócrates hubiera dicho que él proponía una nueva forma de gobierno: el gobierno, podríamos decir, de los expertos. En Jenofonte, Sócrates defendía su teoría del gobierno absoluto con analogías que resultan también familiares en los diálogos platónicos. Sócrates, recuerda Jenofonte, afirma «que en un barco gobierna el que tiene conocimientos, y el dueño [del barco] y todos los demás [a bordo] obedecen al que sabe. De igual forma, argumentaba Sócrates, «en el campo, los propietarios, en la enfermedad, los pacientes» y durante «el entrenamiento» los atletas acuden a los expertos, «a los que saben», para obedecer sus consejos y hacer lo correcto. Incluso se permitió un chistecillo, en aquella época de supremacía masculina, al decir que «en hilar la lana»... las mujeres gobiernan a los hombres porque ellas saben cómo hacerlo y los hombres no».[5]

Esas eran analogías imperfectas, de las cuales se sacan conclusiones engañosas. Un demócrata griego podría argumentar que el dueño del barco, el enfermo y el atleta eran libres para elegir sus «expertos», y si estos expertos resultaban insatisfactorios podían despedirlos y contratar a otros en su lugar. Esto era lo que hacía una ciudad libre eligiendo —y reemplazando— a sus funcionarios. De otro modo, detrás de la fachada «del que sabe» acechaba el rostro de la tiranía. El problema consistía no solamente en encontrar al experto adecuado, sino también en tener los medios para desembarazarse de él si no daba buen resultado.

Para entender los primeros tanteos de este problema en las ciudades-estado griegas —el comienzo de lo que entendemos por ciencia política— dependemos en gran parte de las páginas de Platón y Aristóteles. Para poder valorar sus contribuciones tenemos que empezar por entender la diferencia esencial entre ambos.

Platón era un teórico, Aristóteles un observador científico. Aristóteles valoraba más el conocimiento práctico y el sentido común. Por contraste, en un famoso pasaje de *La República*,

Platón proponía limitar el estudio de la «dialéctica» —por lo tanto de los futuros gobernantes de su utopía— a aquellos que «pueden prescindir de la vista y demás sentidos y elevarse a la contemplación del "*to on*"», el «ente puro» o «el ente mismo».[6] No hay duda de que esto es un goce contemplativo para el místico, pero casi no da normas de conducta al hombre de Estado, obligado a enfrentarse con asuntos complejos y con una obstinada naturaleza humana.

Aristóteles entra en conflicto con Platón desde el comienzo de su magistral obra de filosofía, la *Metafísica*, que empieza diciendo: «Por su misma naturaleza todos los hombres desean el conocimiento. Prueba de ello es la importancia dada a los sentidos.» Sin ellos, y especialmente sin la vista, pregunta Aristóteles: ¿cómo podríamos conocer y actuar? Del mismo modo, en el comienzo de la *Política*, Aristóteles deja claro que no está de acuerdo con las ideas políticas de Platón y Sócrates. Aunque ni en la *Política* ni en la *Metafísica* los menciona por su nombre, la referencia es inconfundible. «Aquellos que piensan», escribe Aristóteles, «que la naturaleza del hombre de Estado, del gobernante real, del jefe de un Estado y del cabeza de familia es la misma, están equivocados».[7] La *polis* exigía la lealtad de los hombres libres porque representaba el consentimiento de los gobernados. A un griego, todo esto le hubiera parecido incuestionable.

El *politikos*, el jefe político o el jefe de Estado en una *polis*, era un magistrado elegido por un período limitado —generalmente un año— para un cargo, responsable de su gestión ante una asamblea popular e investido, incluso en tiempo de guerra, con un poder que distaba mucho de ser absoluto. Los ciudadanos que él gobernaba no eran sus inferiores, ni en situación legal ni en categoría, sino (como Aristóteles observó en su *Política*) «iguales y semejantes».[8] Eran de la misma naturaleza humana. Éste fue el primer y fundamental conflicto entre Sócrates y Atenas.

Los diversos seguidores de Sócrates disentían, a menudo tan violentamente como los modernos eruditos, sobre lo que Sócrates les había enseñado, incluso —y especialmente— acerca de la naturaleza de la virtud. Pero había un aspecto en el que estaban de acuerdo: todos rechazaban la *polis*. Todos veían la

comunidad humana, no como un cuerpo de ciudadanos soberanos y con iguales derechos, sino como un rebaño que necesitaba un pastor o un rey. Todos trataban a la democracia con superioridad o desprecio.

El ideal de Jenofonte, como queda explicado en su propia utopía, la *Ciropedia*, o *La educación de Ciro*, era la monarquía sometida a la ley. Tal era el modelo persa que Jenofonte imaginaba implantado por Ciro el Grande, fundador del Imperio persa.

Antístenes, el discípulo más antiguo de Sócrates, consideraba la monarquía como la forma ideal de gobierno y estaba de acuerdo con Jenofonte en que Ciro era el monarca ideal.[9] Estas opiniones probablemente estaban expresadas en su diálogo perdido, *El Hombre de Estado*, mencionado por Ateneo.[10]

Antístenes fue el fundador del Cinismo y era particularmente cínico con respecto a la democracia. Hay dos historias jocosas atribuidas a Antístenes, una de Diógenes Laercio, y la otra de Aristóteles. En la primera, se supone que Antístenes preguntó a los atenienses por qué no votaban que los asnos fuesen caballos, dado que —según él— algunas veces elegían generales que tenían tan poco en común con auténticos jefes como los asnos con los caballos.[11] El origen de esta satírica comparación debe ser el mismo Sócrates, puesto que en el *Fedro* de Platón, Sócrates habla de un orador popular que, a los habitantes de una ignorante ciudad, les vendió un asno como si fuera un caballo.[12]

Aristóteles en su *Política* atribuía a Antístenes un cuento sardónico sobre leones y liebres. «Cuando las liebres pronunciaron discursos en la Asamblea y pidieron que todos fueran iguales», contaba Antístenes, «los leones contestaron: ¿Dónde están vuestros dientes y garras?»[13] Ésta era la contestación cínica a la demanda democrática de igualdad.

Platón esbozó varias utopías. Todas —menos una de ellas, *Las Leyes*— están basadas en una u otra forma de monarquía. En *El Político* o *El Hombre de Estado*, como ya hemos visto, el gobierno ideal era la monarquía absoluta. En *La República*, era el gobierno absoluto por uno o varios «reyes filósofos». En el *Timeo* y su continuación, el *Critias*, describió la «Edad Dorada» del hombre como el tiempo en que los dioses pastoreaban

sus rebaños humanos como los hombres cuidarían más tarde los suyos.

Incluso en la última utopía «moderada» de Platón, *Las Leyes*, la ya de por sí restringida corporación ciudadana operaría bajo el ojo vigilante de un Consejo Nocturno, una corporación inquisitorial con poder de erradicar a los disidentes, el arquetipo de nuestro difunto y no añorado Comité de Actividades Antiamericanas del Congreso. Viajar al extranjero estaría restringido, a fin de proteger a la comunidad de la «contaminación espiritual» —como dicen los chinos comunistas actualmente— de las ideas extranjeras. Estas innovaciones platónicas en el control del pensamiento iban más lejos que cualquier monarquía que los griegos hubieran conocido. Eran realmente los primeros proyectos de lo que hoy conocemos como sociedades totalitarias.

En el *Gorgias* de Platón, Sócrates deja claro que ninguna forma de *polis* merece su aprobación. Allí los dos jefes de Estado conservadores más famosos de Atenas, Cimón y Milcíades, son tratados con el mismo desprecio impersonal que dos de los más famosos líderes democráticos, Temístocles y Pericles. Sócrates dijo de Pericles, fallecido poco antes, que como hombre de Estado se le debía considerar un fracaso ya que había dejado el rebaño humano a su cargo «más salvaje que cuando lo tomó en sus manos... (No) conocemos a nadie», concluía Sócrates, «que se haya mostrado como un buen estadista en nuestra ciudad».[14] «Creo», le hace decir Platón, «que soy uno de los pocos, por no decir el único, en Atenas que intenta practicar el auténtico arte de gobernar».[15] No fue uno de sus momentos más modestos.

Sócrates, en las *Memorables*, planteaba su principio básico de gobierno: «El deber de quienes gobiernan es dar órdenes, y el de los gobernados, obedecer». No se pedía el consentimiento de los gobernados, sino su sumisión. Esto era, naturalmente, un principio autoritario que casi todos los griegos, y particularmente los atenienses, rechazaban.

Era fundamental para todas las ciudades-estado griegas la igualdad ciudadana, sin restricciones tanto para la minoría como para la mayoría. La premisa de Sócrates era una desi-

gualdad fundamental: nadie era ciudadano, todos eran sujetos. Un abismo separaba al gobernante de los gobernados.

En una cuestión difieren el Sócrates de Jenofonte y el Sócrates de Platón. En las *Memorables* de Jenofonte, Sócrates es partidario de la monarquía dentro de los límites de la ley, pero en *La República* de Platón, Sócrates no impone a sus reyes filósofos semejante restricción. Lo cual puede reflejar las diferencias entre los dos discípulos. Absolutismo es el sello de las utopías platónicas, mientras que Jenofonte, en *La educación de Ciro*, destaca como su ideal una monarquía ejercida dentro de la ley. Es posible que Jenofonte y Platón hayan «oído» a Sócrates, en este asunto, de diferente manera, de acuerdo con sus propias preconcepciones, como les sucede tan a menudo a los discípulos.

Hay un momento en las *Memorables* de Jenofonte en que Sócrates habla no sólo de la ley sino también del consentimiento popular como los ingredientes necesarios para una verdadera monarquía. Jenofonte escribió que Sócrates distinguía entre «monarquía y despotismo», al decir que «el gobierno de los hombres con su consentimiento y de acuerdo con las leyes del Estado, era la monarquía, mientras que el gobierno de sujetos contra la voluntad de éstos y sin ceñirse a la ley, era despotismo».[16] Pero, ¿qué pasaría si un rey legal empezaba a actuar fuera de la ley? ¿Tenían sus súbditos el derecho de destronarlo, como el dueño del barco puede despedir al piloto que se ha vuelto alcohólico, o el paciente cambiar al médico que ha abusado de su confianza? Sócrates está obligado a enfrentarse con el problema de qué hacer con un mal gobernante o uno que se vuelve malo. Tras afirmar que «el deber del gobernante es dar órdenes y el de los gobernados obedecerlas», se le hicieron dos preguntas. ¿Qué pasa si el gobernante no escucha el buen consejo? ¿Qué pasa si mata a un súbdito leal que se atrevió a darle tal consejo?

Sócrates es evasivo y contesta a su vez con una pregunta: «¿Cómo puede [el gobernante] rechazar el buen consejo si lo que le espera en caso de desatenderlo es el castigo? No atender el buen consejo tiene el error como consecuencia, y éste no dejará de ser castigado.»

Con respecto a la segunda pregunta, acerca de matar a un

súbdito leal, Sócrates ofrece una respuesta similar: «¿Crees», pregunta, «que quien mata a su mejor aliado no sufre una pérdida o que ésta es una pérdida insignificante? ¿Crees que su conducta le proporciona seguridad o, por el contrario, una rápida destrucción?»[17]

Estas contestaciones simplistas hubieran satisfecho a pocos de sus contemporáneos. Lo que Sócrates no dijo es más importante que lo que dijo. En ninguna parte afirma el derecho de los ciudadanos a desembarazarse de un gobernante que no acepta consejos y que mata a quienes se los ofrecen. Les pide —como un teórico del mercado libre— que confíen en las consecuencias supuestamente inevitables que se derivan de un juicio erróneo o de una mala conducta. La «destrucción» que Sócrates predice para el mal gobernante no es un consuelo para los gobernados. La ciudad y los ciudadanos pueden terminar destruidos al mismo tiempo que el obstinado y testarudo gobernante. O puede fugarse, como un Marcos o un Duvalier, con toda la riqueza que robó a sus súbditos. Demasiado a menudo los tiranos se escapan con su botín.

Sócrates piensa como un monárquico leal. Su punto de vista básico está expresado en otro pasaje de las *Memorables*, cuando pregunta: ¿por qué en Homero al rey Agamenón se le llama «Pastor del pueblo»? Contestando a su propia pregunta, replica: «Porque un pastor tiene que procurar que sus ovejas estén seguras y bien alimentadas».[18]

El buen pastor indudablemente procura que su rebaño esté seguro y bien alimentado; hasta aquí hay un común interés que les une. Pero el propósito ulterior del pastor es esquilar a las ovejas para después vender su lana y eventualmente su carne. El rebaño está destinado al mercado de carne, y el rebaño no es consultado por el pastor cuando éste decide que ha llegado el momento. La lección que aprendieron los griegos de esta analogía del pastor es que las ovejas no pueden fiarse de su pastor, ni una comunidad confiar en la voluntad absoluta de un hombre, por muy benévola que sea su intención. Preferían llegar a ser una *polis* antes que ser tratados como un rebaño.

En la época de Sócrates, la monarquía había desaparecido de las ciudades-estado griegas, y seguía viva en áreas bárbaras o semibárbaras como la Macedonia. Aristóteles, analizando las

ciudades-estado griegas, dos generaciones después de la muerte de Sócrates, pudo decir: «Ahora ya no hay realeza. Las monarquías, donde existen, son tiranías».[19]

En Esparta, muy admirada por los socráticos y la única ciudad-estado helénica en la cual todavía había reyes hereditarios, su autoridad se había reducido hasta no ser mayor que la de los jefes militares en tiempo de guerra. Aun así, tenían que actuar bajo la mirada vigilante de los *éphoroi* o superintendentes, oficiales ejecutivos del más alto rango en Esparta, elegidos anualmente. Había dos reyes, de dos familias reales diferentes; la división de autoridad y la rivalidad los mantenían a raya.

En otros lugares el nombre de *basileus* o rey sobrevivió como una reliquia anacrónica. Ciertos ritos religiosos eran celebrados por sacerdotes elegidos entre las antiguas familias reales. En Atenas había nueve *archontes* o magistrados, elegidos anualmente. El *archon basileus*, o magistrado rey, ejercía también unas funciones semirreligiosas. Era elegido entre algunas familias de sacerdotes que pretendían tener ascendencia real. Pero su autoridad en ningún caso era efectiva. No era el jefe de Estado ni siquiera para propósitos ceremoniales. El último vestigio de monarquía en la Atenas de Platón aparece en su juicio. En el *Eutifrón* de Platón encontramos a Sócrates ante el *archon basileus*. El viejo filósofo había ido allí para un examen preliminar antes del juicio, ya que uno de los cargos en su contra era el de impiedad, y era el rey magistrado, el *archon*, quien presidía el tribunal en tales casos.

Incluso cuando la democracia ateniense fue derrocada dos veces en vida de Sócrates, los antidemócratas no trataron de restituirla por una monarquía sino por una oligarquía muy parecida al Senado de patricios de la República de Roma.

En Roma, igual que en las ciudades-estado griegas, la monarquía fue derrocada por la aristocracia muchas generaciones antes de Sócrates. La misma palabra *rex*, o rey, tenía tan mala fama en Roma que, cuando la República fue finalmente derrocada, los nuevos monarcas no se llamaron reyes sino césares, a partir del nombre del aristócrata que derribó la República oligárquica. Sócrates y sus seguidores iban totalmente en contra de la corriente de su tiempo al defender cualquier clase de monarquía.

## II. SÓCRATES Y HOMERO

Mientras Jenofonte eligió a Ciro el Grande como gobernante utópico, Sócrates retrocedió varios siglos —hasta los tiempos homéricos— para encontrar su rey ideal, invocando la legendaria memoria de Agamenón como arquetipo de gobernante.

Homero, así como la Biblia de los griegos, puede ser citado por las dos partes de cualquier controversia, pues, como nuestras Sagradas Escrituras, es rico en ambigüedades y contradicciones. Esto resulta cierto en la discusión sobre si la comunidad humana es un rebaño que depende del pastor para su seguridad, o es una *polis* con ciudadanos idóneos para gobernarla.

Homero llama a Agamenón «el pastor de la multitud» o «del pueblo», pero era una pura fórmula, un saludo educado y no puede tomarse literalmente. Esto lo demuestra su conducta y su turbulenta relación con sus tropas. En un pasaje —como veremos después— Homero afirma el derecho divino de los reyes, pero la *Ilíada* se puede leer también como una lección objetiva del peligro que entraña confiar en la voluntad sin límites del rey. La *polis* misma fue el producto de tiempos posteriores, pero la palabra ya aparece en la *Ilíada*, aunque sin el sentido de comunidad con autogobierno, que tendrá posteriormente. En Homero parece significar básicamente, plaza fortificada, aunque curiosamente en la *Ilíada*,[1] a sus habitantes se les llama *politai*, a pesar de ser gobernados por el rey Príamo y la reina Hécuba. Probablemente *politai* significaba habitantes de la ciudad más que ciudadanos, como se entenderá posteriormente.

En general, la historia homérica no concuerda con el ideal socrático de gobierno de «el que sabe», en el que el gobernante manda y los gobernados obedecen. Agamenón era el comandante en jefe del ejército, pero no era, ni remotamente, un gobernante absoluto. El liderato de Agamenón no fue lo que se llama un éxito. Cuando la *Ilíada* comienza, era el año noveno de la guerra de Troya, y los griegos aún no habían tomado la ciudad. Todo lo que tienen, para probar sus arduos esfuerzos y larga lucha, es el botín conseguido en las pequeñas ciudades de las cercanías. Cuando la *Ilíada* termina, Héctor, su héroe, ha muerto, pero Troya aún no ha sido conquistada.

Es posible que Agamenón fuese «un valiente guerrero», fórmula homérica citada gustosamente por Sócrates, pero como comandante en jefe no fue un genio. Parece haber sido el prototipo de general obstinado que se empeña en un asalto frontal, incluso mucho después de haberse probado su ineficacia, como durante la Primera Guerra Mundial hicieran tantos generales en las estancadas y ensangrentadas trincheras. Finalmente —en la *Odisea*— Troya cae pero sólo por la astuta estratagema del caballo de madera, que destruyó con engaño las murallas que los griegos no pudieron tomar por la fuerza. Sin embargo, esto fue el triunfo del astuto Ulises y no del testarudo y poco imaginativo Agamenón.

Agamenón no fue el rey absoluto idealizado por Sócrates. Por el contrario, los griegos, ante Troya, mostraban ya en embrión rasgos comunes con la *polis* y con los sistemas parlamentarios y presidenciales modernos. Agamenón era el que presidía, estaba asesorado por un Consejo de Ancianos, compuesto por aristócratas terratenientes y guerreros. Por debajo de este Consejo había una Asamblea general de guerreros. La *Ilíada* nos muestra no una monarquía absoluta sino un gobierno con tres estamentos: un Ejecutivo, un Senado y una Asamblea de «Comunes». La autoridad de la Asamblea homérica era vaga e imprecisa. Incluso el Consejo de Ancianos tenía que hablar en voz baja cuando hablaba con Agamenón. Pero el «pastor del pueblo» no podía prescindir de los deseos de su rebaño. No era un Luis XIV. Él no era el Estado. No podía simplemente dar órdenes con la seguridad de ser obedecido. La frase «pastor del pueblo» y la palabra homérica que habitualmente se traduce

como *rey* conducen a engaño, y las palabras traducidas como *rey* en Homero —*basileus* o a veces *anax*— no tenían, ni remotamente, las connotaciones que posee hoy la palabra *rey* en un estado moderno. Incluso se llamaba *basileus* o *rey* a los grandes terratenientes.

El inexperto lector de las *Memorables* puede llegar a creer que «pastor del pueblo» era una frase que Homero reservaba como tributo especial para Agamenón, cuando en realidad Homero la aplicaba a cualquier rey o jefe.

Efectivamente, la primera vez que encontramos este término en la *Ilíada* se aplica a una oscura figura llamada Drías, a quien el *Diccionario homérico* de Cunliffe incluye en «diversos héroes menores».[2] Agamenón era el rey principal, así como el primer pastor del pueblo griego. Pero Aquiles, Ulises y Héctor, entre otros guerreros importantes, son llamados también «pastores del pueblo».

La metáfora tiene connotaciones positivas; sin embargo, la *Ilíada* enjuicia con ironía el modo como Agamenón cumplía con sus deberes de pastor del pueblo. El libro empieza con un abuso de confianza de Agamenón y gira más tarde alrededor de otro. Cuando se levanta el telón, la *Ilíada* muestra a Agamenón portándose con ciega e imprudente obstinación, *a*) oponiéndose a la voluntad de la Asamblea de Guerreros, y *b*) insultando a un sacerdote de Apolo, el dios que acababa con las enfermedades y las plagas.

El sacerdote viene para salvar a su hija, cautiva de los griegos. No es un suplicante cualquiera; trae un gran rescate y viene investido con los símbolos de su sagrado ministerio como sacerdote de Apolo, y sólo ofrece orar por el éxito contra Troya si le devuelven a su hija.

Homero nos cuenta cómo los guerreros se reunieron en Asamblea para oír la petición del padre y «consintieron en voz alta». Sólo Agamenón —a quien se le había asignado la muchacha— no está de acuerdo, y con su negativa va a desencadenar todos los problemas relatados en la *Ilíada*. Agamenón está encaprichado con la cautiva, e incluso es lo bastante estúpido como para declarar públicamente que la prefiere a la misma reina. No es extraño que Clitemnestra lo asesinara ya de vuelta a casa. Agamenón no sólo rechaza la oferta de rescate

sino que humilla y amenaza al anciano. Apolo, vejado por la afrenta a su sacerdote, envía una peste al campamento. Pronto, dice Homero, el aire del campamento se enturbia con las piras ardientes de los muertos.

Allí tenemos una de las primeras muestras de las limitaciones del poder real en tiempos de Homero. Aquiles convoca una Asamblea sin autorización real. La Asamblea, tras duro debate, obliga a Agamenón a renunciar y devolver la esclava a su padre y hacer sacrificios que aplaquen a Apolo. La peste termina con la humillación del rey. Desautorizando a su pastor, la multitud se ha salvado a sí misma. Ha probado que no es un simple rebaño, sino que posee ya los gérmenes de la *polis.*

Sin embargo, Agamenón no aprendió la lección. Por venganza y como castigo, provoca un nuevo desastre al apoderarse de la esclava favorita de Aquiles. A continuación, Aquiles se porta tan ridículamente como el rey. Encolerizado, no sólo deserta y abandona la batalla, sino que herido en su orgullo se convierte en traidor. El héroe corre hacia su madre, la ninfa del mar Tetis, y le ruega que persuada a Zeus para que le ayude en su venganza e intervenga en la guerra de Troya contra Agamenón y los griegos. Zeus le complace y envía a Agamenón un falso sueño, en el que le promete una rápida victoria y le incita a un asalto rápido y frontal contra Troya, lo que le llevará a una serie de costosas derrotas.

Como vemos, es muy fácil citar la *Ilíada* contra el ideal socrático de monarquía. Cuesta creer que nadie, entre los perspicaces atenienses, instruidos en Homero desde la escuela, haya confrontado alguna vez a Sócrates con los decepcionantes detalles sobre los «pastores del pueblo».

Si un demócrata ateniense hubiera pasado de la *Ilíada* a la *Odisea*, hubiera encontrado quizás otro argumento homérico opuesto al ideal socrático de monarquía. En el encuentro de Ulises y el Cíclope, Homero marca la diferencia entre el hombre civilizado y el que no lo es. Puede comprobarse que, aunque la comunidad homérica todavía no era una *polis*, era ya algo más que un rebaño.

Encontramos al Cíclope por vez primera en el libro noveno de la *Odisea*. Ulises y sus hombres vuelven de la guerra de Tro-

ya en largo y tortuoso periplo. De camino encuentran el país de los Cíclopes. El prudente Ulises ordena a sus hombres que esperen en una isla cercana mientras él y unos pocos hombres de su confianza exploran el terreno. En el curso de su exploración, Homero nos da unas rudimentarias lecciones sobre sociología y ciencia política. Nos muestra todo lo que en su época era considerado sello de civilización.

Ulises teme encontrar una criatura de enorme fuerza, «un hombre salvaje que no sabe nada de justicia ni de leyes».[3] Una ojeada al texto griego nos revela totalmente su significado. Las palabras traducidas como «justicia» y «ley» son *dikas* y *thémistas*, plural de *dike* y *themis*. En singular son conceptos abstractos como costumbre, ley o justicia, mientras que en plural indican lo que es decente o apropiado según lo establecido por el uso, tradición o precedente. El plural describe los métodos usados para solucionar las disputas en una sociedad organizada. Una traducción más precisa podría ser la de «pleitos y sentencias». El hombre no-civilizado ignora semejantes procedimientos. Lo que Ulises encuentra en la tierra de los Cíclopes confirma sus temores. El país de los Cíclopes no está organizado como una comunidad. Cada uno vive su vida en solitario, en su propia caverna malsana y maloliente, con sus mujeres, hijos y rebaños. Dice Homero que los Cíclopes no conocían ni la agricultura ni la navegación, ocupaciones prioritarias de los griegos antiguos. Es más un monstruo que un hombre. Tiene un solo ojo, brillando en mitad de la enorme frente y es caníbal.

Ulises y sus hombres caen prisioneros del Cíclope. En su cueva, Polifemo comienza por comerse dos griegos en el desayuno y dos más a la hora de comer. Pero el astuto Ulises encuentra pronto su punto débil. Como otros aborígenes, Polifemo no conocía el alcohol y fue una víctima muy fácil del aguardiente. Los griegos consiguieron emborracharle, le quemaron su único ojo y escaparon.

Homero añade un toque interesante en su retrato de los Cíclopes. Cada uno de ellos era «un legislador para sus propios hijos y mujeres», pero no se interesaba por los demás y, continúa Homero, nada sabía de «asambleas deliberativas». Éste era otro punto que le diferenciaba del hombre civilizado de su época. Tal concepto no aparece en toda la *Ilíada*. Allí el rey

consulta a su Consejo de Ancianos al tomar una decisión y entonces la anuncia a los guerreros, quienes podían indicar su aprobación o rechazo por medio de un grito o un murmullo, pero de ordinario su Asamblea no «deliberaba».

Posiblemente esto indique que la *Odisea* es un poco posterior a la *Ilíada* y refleja, de algún modo, un estadio posterior de desarrollo político, o quizás la *Ilíada* sólo trata de las Asambleas más restringidas en tiempo de guerra. En cualquier caso la *Odisea*, siglos antes que Sócrates, indica que las «asambleas deliberativas» constituían un rasgo definido del modo de ser de la comunidad griega. Era más una monarquía constitucional que la concepción socrática de una política en la cual «el que sabe da las órdenes y el resto obedece».

No podemos dejar la historia de Ulises y el Cíclope sin detenernos un momento a contemplarla desde el punto de vista del hombre no civilizado. Es una sarcástica lección para la posteridad.

Ulises nos relata cómo antes de llegar al país de los Cíclopes, su barco fue empujado por el viento hacia la ciudad de Ismara, en el país de los Cíclopes. «Allí», nos cuenta con gran naturalidad, «yo saqueé la ciudad y maté a los hombres, tomamos a sus mujeres» —para venderlas o emplearlas como esclavas— y nos fuimos con «una gran cantidad de riquezas». Este botín fue cuidadosamente dividido «entre nosotros», nos informa con satisfacción, de modo que «nadie pudiera sentirse defraudado sin su parte correspondiente».[4]

No hay ningún escrúpulo moral en esta confesión de piratería. La única preocupación ética del héroe era que sus compañeros de barco pudiesen comprobar que su parte del botín era equitativa. No era más que el honor proverbial entre ladrones.

Polifemo, si hubiera tenido noticia de los hombres asesinados y esclavizados de Ismara, podría haber preguntado: ¿Dónde está la «consideración hacia los demás» de la que tanto presumía el propio Ulises? Si el Cíclope se preocupaba solamente por su propia familia, ¿no hacía Ulises lo mismo con sus camaradas piratas?

Cuando Ulises salió a explorar la tierra de los Cíclopes, quería averiguar si «eran amistosos con los extranjeros y hom-

bres temerosos de los dioses».[5] Polifemo podría haberse preguntado qué clase de amables extranjeros y hombres temerosos de los dioses eran éstos que atacaban por sorpresa una ciudad sin provocación ni agravio, destruyéndola sin el menor remordimiento.

Naturalmente, si Polifemo hubiera conocido el mundo exterior, se hubiera dado cuenta de que la piratería era una ocupación respetable en aquel tiempo —como ha seguido siendo hasta una época relativamente moderna—. ¿Qué era Sir Walter Raleigh sino el pirata favorito de la reina Isabel en los dominios españoles? «En la antigüedad», escribe el catedrático de Harvard, Ernest Bodian, en el *Diccionario Clásico de Oxford*, la piratería «no podía diferenciarse muy claramente del comercio por un lado y de la guerra por otro».

El Cíclope no carecía completamente de educación. Cuando Polifemo vio por primera vez a sus visitantes, les preguntó: «Extranjeros, ¿quiénes sois? ¿De dónde venís por el mar? ¿Venís por negocios, o vagáis sin rumbo fijo por el mar, como los piratas, que van por el mundo arriesgando sus vidas y trayendo el mal a los hombres de otros países?[6] Aquí la frase clave era «hombres de otros países». Las leyes de una comunidad civilizada sólo se aplicaban dentro de sus límites. Fuera de éstos, en el resto del mundo todo estaba permitido. ¿Qué fue la Guerra de Troya sino una gigantesca expedición de saqueo?

Claro está que la ley y el orden en el interior de una comunidad puede intensificar su salvajismo reprimido. La guerra puede ser un modo aceptado de dejar libres los instintos salvajes, como escribió Freud después de la carnicería de la Primera Guerra Mundial, en su ensayo *El malestar en la civilización*. Freud creía que para posibilitar la vida en común los impulsos criminales reprimidos por el hombre encuentran un escape en el asesinato masivo de la guerra. Aquí se vuelve a comprobar la veracidad de la observación de Aristóteles: cuando la vida comunitaria ha perfeccionado al hombre, es el mejor de los animales, pero cuando se aparta de la ley y la justicia, es el más salvaje de ellos.[7] El planeta no estará seguro hasta que, él también, se convierta en una *polis*, y el hombre —finalmente del todo civilizado— se convierta en ese antiguo y clarividente

término griego de *cosmopolites*, ciudadano del mundo.* Ulises y el Cíclope, el civilizado y el no civilizado, no eran tan distintos. Uno —cuando se presentaba la oportunidad— robaba y esclavizaba a sus semejantes; el otro los ponía en su menú para la cena.

Terminemos esta digresión con una nota más ligera. Procede del gran clasicista irlandés, el fallecido W. B. Stanford. En un comentario sobre la *Odisea*, Stanford señalaba que las preguntas del Cíclope a Ulises eran idénticas a las que le hicieron a Telémaco, hijo de Ulises, en el libro noveno, cuando llega a Pilos buscando alguna pista sobre el paradero de su padre desaparecido desde hacía mucho tiempo.[8] En Pilos, el sabio Néstor también pregunta a su visitante si es un pirata. En los dos pasajes las tres líneas son idénticas. Pero las circunstancias son diferentes. Y aquí nos encontramos con otra distinción entre el hombre civilizado y el no civilizado, según las normas de Homero.

Néstor no hizo la pregunta a sus visitantes hasta que, y según la ley de la hospitalidad, había dado de comer a sus huéspedes y hasta que los extranjeros habían, como dice Homero, encontrado su «alegría en la comida». En una nota a pie de página al pasaje del libro nueve, escribe Stanford: «Comparar cómo Néstor retrasa educadamente esta pregunta hasta que sus invitados se encontraron cómodos, con la directa grosería del Cíclope.»[9] El Cíclope no era un caballero.

* La palabra griega aparece por primera vez en el filósofo greco-judío Filón de Alejandría, pero se originó, al parecer, varios siglos antes, entre los cínicos.

# III. LA CLAVE EN LA HISTORIA DE TERSITES

Sin embargo, hay un pasaje en Homero que defiende la monarquía absoluta. Pero ni Sócrates ni sus defensores lo citan, aunque hubiera podido ser un argumento «escrito» a favor del ideal socrático. Este curioso silencio puede aportar una pista, hasta ahora ignorada, en el caso de la acusación.

Encontré este pasaje de Homero cuando me propuse investigar un oscuro párrafo de las *Memorables* en el que Jenofonte, al hablar del juicio, hace referencia a los cargos aportados contra Sócrates por un «acusador» no identificado. Pero hace mucho que los modernos eruditos han llegado a la conclusión de que no se refiere al fiscal del caso, sino a un panfleto perdido de un escritor partidario de la democracia llamado Polícrates, que fue publicado después de haber terminado el juicio. En todo caso, los pocos fragmentos desconcertantes que nos ofrece Jenofonte de este trabajo desaparecido, es la única y fugaz visión del caso visto por la acusación. Arrojan una luz nueva sobre ésta, cuya alegación era que Sócrates «corrompía» a la juventud.

La palabra «corrompía» puede crear una impresión errónea. Suena a los oídos modernos como la acusación de una ofensa homosexual. Pero la pederastia —una relación erótica entre un hombre y un joven todavía imberbe— era socialmente respetable en la Grecia clásica, como lo dejaron claro los diálogos platónicos. El verbo usado en el proceso *—diaphtheirein—*

puede significar destruir, corromper, seducir, llevar por mal camino. La misma palabra griega aparece en *El Político* de Platón,[1] donde éste lo emplea con el significado de llevar a la juventud *políticamente* por el mal camino. Los fragmentos de Polícrates en Jenofonte nos muestran que esa palabra tenía el mismo significado en el proceso de Sócrates; «soliviantar» o «alienar» a la juventud puede ser una interpretación moderna y mejor que la de «corromper».

Según Jenofonte, «su acusador» dijo que Sócrates «enseñó a sus compañeros» a mirar las leyes de Atenas con desdén, los llevó a «despreciar la constitución establecida y los convirtió en seres violentos», es decir, dispuestos a derrocarla por la fuerza. El acusador citó a Critias y Alcibíades como los ejemplos más notables de esta juventud corrompida, y dijo que «nadie atrajo tanta maldad sobre el Estado». Critias, como líder durante la dictadura de los Treinta, «se llevó la palma en cuanto a avaricia y violencia», mientras que Alcibíades durante la democracia «rebasó todos los límites del libertinaje y la insolencia».[2]

Además, el acusador dijo que Sócrates «seleccionó entre los poetas más famosos los pasajes más inmorales» y los usó para enseñar a sus jóvenes seguidores «a ser tiranos y malhechores».[3]

Es una pena no tener el texto de la acusación de Polícrates, pues hubiéramos podido comprobar personalmente qué clase de poetas se supone que citaba Sócrates para alienar a la juventud de la democracia. Había varios poetas aristocráticos famosos que hubieran podido emplearse. Dos que nos vienen a la mente son Píndaro y Teognis. Desde luego, en la única y casi desconocida *Apología* de Sócrates que nos queda, la de Libanio, del siglo IV a. J.C., se nombra a Píndaro y Teognis entre los poetas que Sócrates citaba en contra de la democracia. Píndaro compuso odas en honor de muchos tiranos famosos. Teognis, en sus elegías, hablaba del odio furioso de la antigua nobleza rural por los advenedizos de clase media, los artesanos y los mercaderes que exigían el derecho al voto y a cargos oficiales. En salvaje arrebato, Teognis los compara a un rebaño de bueyes y aconseja:

*¡Pisotea al pueblo de cabeza hueca,*
*azúzale con tu afilado aguijón y cuélgale del cuello*

*el peso del yugo! No encontrarás a otro pueblo bajo el [sol*
*que ame tanto la esclavitud.*[4]

Esta visión del pueblo común como rebaño no es muy diferente de la que tiene Sócrates. Sería sorprendente que tan conocidos y antidemocráticos versos no fueran citados por «el acusador». Pero Jenofonte limita sus ejemplos a los supuestamente citados por Polícrates de un pasaje de Homero y otro de Hesíodo. La cita de Hesíodo tiene tan poco que ver con el tema, que solamente podemos llegar a la conclusión de que fue introducida como una táctica desviacionista. Como su primer ejemplo de poesía empleada en enseñar a los jóvenes a ser «tiranos y malhechores», Jenofonte cita una línea de Hesíodo: «No trabajar es una deshonra, pero el ocio es también una deshonra.» Este verso pertenece a *Los trabajos y los días* de Hesíodo.[5] Es simplemente una expresión de la ética del trabajo y no tiene nada que ver con el caso presentado por Polícrates.

Hesíodo escribió antes del comienzo de la democracia pero, a diferencia de Homero, que reflejaba el punto de vista de la aristocracia, Hesíodo, esforzado y rústico campesino, expresaba los sentimientos de su clase en contra de los grandes terratenientes. *Los trabajos y los días* es el primer poema de protesta social, y los «reyes» —los terratenientes aristócratas— son su blanco favorito. Como la aristocracia rural inglesa siglos después, ejercían como jueces de paz para dirimir las disputas entre los arrendatarios y trabajadores dentro de sus dominios rurales.

Hesíodo tenía muy mala opinión de su integridad como jueces. Los llama esos «que devoran sobornos» y «oprimen a sus semejantes con juicios deshonestos». Les avisa que «vigilantes» enviados por Zeus recorren la tierra «vestidos de niebla» para tomar nota de sus malas acciones en vistas a un castigo divino.[6] Difícilmente hubiera podido utilizarse a Hesíodo para inculcar ideas antidemocráticas.

Sólo el pasaje homérico que Jenofonte cita es revelador en el cargo contra Sócrates, pero está tan cuidadosamente mutilado por Jenofonte que su significado permanece oculto al lector. Para comprenderlo, sin embargo, debemos retroceder un poco y ver lo que le precedió y provocó. La cita es del libro

segundo de la *Ilíada*, cuando los griegos corren hacia los barcos en un impulso impaciente por abandonar la lucha y volver a casa.

Como ya vimos, Zeus, a ruegos de la madre de Aquiles, envió un sueño falso a Agamenón para inducirle a un ataque frontal y desastroso contra las murallas de Troya, como castigo por humillar a Aquiles en el asunto de la esclava. Agamenón, por su parte, se decide por una astuta estratagema, comunica a su consejo que, con el fin de probar la moral de sus tropas, dará la orden de levantar el sitio de Troya y preparar los barcos para volver a casa. Tiene la esperanza de que las tropas protestarán por la orden de levantar el asedio antes de haber tenido la oportunidad de tomar y saquear la ciudad.

En caso de que las tropas corrieran alegremente hacia los barcos, los consejeros tenían instrucciones de Agamenón de aconsejarles no tomar la orden del rey en serio y volver a recibir nuevas órdenes en otra nueva Asamblea. El resultado de la orden de levantar el sitio es justamente lo que Agamenón temía. Aún las palabras no habían terminado de salir de sus labios, cuando se inició una loca carrera hacia los barcos. No sólo los soldados rasos sino también sus oficiales —los «notables»— se les unen. Todos estaban igualmente hartos de esta larga e infructuosa guerra.

Ulises se dirige a los consejeros para dominar la revuelta y conducir de nuevo al ejército a la Asamblea. Pero al hacer esto, Ulises trata de modo distinto a los oficiales y a los soldados rasos. «Cuando encontraba a uno que era "rey" o un notable» —Jenofonte cita a Homero—, Ulises «se ponía de su parte y le detenía con amables palabras». Pero cuando encontraba «un hombre del pueblo», trataba al soldado a golpes e insultos. «Le empujaba con su cetro», decía Homero, «y le reprendía a voces». Ulises le ordenaba «estarse quieto y escuchar... a sus superiores, porque él no era un guerrero y a un débil nunca se le había tenido en cuenta ni en la batalla ni en el consejo».[7]

El acusador dijo que la interpretación socrática de estas líneas de Homero significaba «que el poeta aprobaba el castigo del pueblo pobre y vulgar». La respuesta de Jenofonte es que Sócrates «nunca dijo esto», y en caso de haberlo dicho se hubiera considerado a sí mismo «merecedor de castigo». Por el

contrario, Sócrates «demostró ser miembro del pueblo y amigo de la humanidad», pues, a pesar de sus «muchos y entusiastas discípulos», «nunca solicitó un salario» sino que compartió «su riqueza... con todos».

Pero Jenofonte estaba rebatiendo las acusaciones de Polícrates como un hábil abogado defensor. Si volvemos a la *Ilíada*, vemos que Jenofonte efectuó dos omisiones significativas en el relato homérico que un demócrata como Polícrates no hubiera dejado nunca pasar por alto. La primera omisión trata del resto de la reprimenda de Ulises a los soldados rasos. Las líneas que Jenofonte citó del libro segundo van de la línea 198 a la 202 inclusive. La conclusión de su discurso, las cuatro líneas siguientes, hubieran provisto de un importante tanto a la acusación de Polícrates. Allí la democracia es atacada directamente y —por primera vez en la literatura occidental— se afirma el derecho divino de los reyes. Las cuatro líneas omitidas son el punto culminante de la lección que Ulises está impartiendo. Dice Ulises:

*«En modo alguno seremos aquí reyes todos los aqueos.*
*No es bueno que una multitud gobierne. Que mande uno solo,*
*un único rey, ese a quien el hijo del muy audaz Cronos*
*dio cetro y leyes para que los gobernase.»*[8]

Un antidemócrata no hubiera podido encontrar en Homero un texto mejor: «No es bueno que una multitud gobierne». El pueblo tiene que obedecer, el rey que mandar. Esto encaja exactamente con la fórmula ideal que el mismo Sócrates enuncia en otro pasaje de las *Memorables*: «El que sabe debe gobernar y los otros obedecer». No es de extrañar que Jenofonte omitiera estas cuatro líneas. Hay una segunda omisión, igualmente importante, en la versión de Jenofonte: la escena que sigue al discurso de Ulises sobre el derecho divino de los reyes. Cuando terminó la carrera hacia los barcos y se convocó una Asamblea, un soldado raso se atreve a poner en duda a Ulises y la doctrina que acaba de exponer.

Hay muchas asambleas de guerreros en la *Ilíada*, pero ésta resulta ser única. Es la primera y última vez, en Homero, que

un soldado raso da su opinión y expresa los puntos de vista de los soldados del ejército e insulta al rey Agamenón a la cara. Es el debut del hombre común en la historia escrita, el primer ejercicio de libertad de expresión de un hombre común frente a un rey, y es eliminado por la fuerza: Ulises no contesta al discurso con argumentos sino con golpes.

Ningún acusador de Sócrates que citara el motín del segundo libro de la *Ilíada*, igual que hizo Polícrates, hubiera omitido esta apasionante escena. Ciertamente, ofrecía un mal ejemplo a los jóvenes aristócratas descontentos y favorecía su idea de «castigar a la gente pobre y vulgar». Jenofonte la suprimió como demasiado peligrosa. Ni siquiera menciona Jenofonte el nombre de Tersites. Pero puede haber un eco subconsciente de este nombre en su texto. Jenofonte podía haber negado simplemente que Sócrates usara nunca estos pasajes de Homero, si efectivamente era cierto. En lugar de eso, la defensa que alega en favor de Sócrates es una admisión de culpa más que un rechazo.

«Lo que [Sócrates] dijo» —argumenta Jenofonte— «fue que los que no prestan servicio ni de palabra, ni de obra, los que no ayudan al ejército, a la ciudad o al pueblo cuando hay necesidad, deberían ser rechazados, aunque tengan riquezas en abundancia, sobre todo si son insolentes o ineficaces.»[9] Excepto por la demagogia populista de la frase, «aunque tengan riquezas en abundancia», sigue siendo una paráfrasis de lo que ya oímos a Ulises. Sócrates también está diciendo que el insolente advenedizo debería ser «frenado» en el uso de la palabra. Es lo que Ulises hizo con Tersites. Curiosamente, la palabra insolente empleada por Sócrates no se deriva del término griego más familiar *hybris* sino del adjetivo *thrasos* (atrevido, descarado) y es de donde el número uno de los advenedizos adquirió su nombre.* Un freudiano podría decir que el nombre que Jenofonte estaba suprimiendo se le escapó en la elección del adjetivo.

Homero muestra un inconfundible prejuicio de clase en su descripción de Tersites. Homero puede ser conmovedor y ca-

* Hay otro término alternativo de *thrasos*, en el dialecto eolio —una de las ramas lingüísticas importantes en el idioma épico de Homero—: sería *thersos*, de donde deriva el nombre de Tersites.

riñoso describiendo al pueblo sencillo, aun porquerizos y esclavos —siempre que este pueblo vulgar «supiera cuál era su lugar»— ¡con Tersites, que no lo sabía, el poeta aristócrata no mostró piedad! No hay otro personaje en Homero —ni siquiera el caníbal Cíclope— tan repulsivamente descrito como Tersites.

A los griegos les gustaba que sus héroes fuesen hermosos. Homero hace a Tersites tan contrahecho que es más bien un inválido; le describe como el hombre más horrendo de todos los que marcharon contra Troya.[10] Es patizambo y cojo de un pie. Sus hombros redondos se encorvaban hacia el pecho, tenía la cabeza puntiaguda y casi calva, en la que solamente crecía una pelusilla. En resumen, Helena nunca se hubiera escapado con un hombre así.

El lector moderno puede preguntarse cómo es que Tersites fue aceptado por la oficina de reclutamiento. Un comentarista de Homero, el erudito bizantino Eustaquio, sugirió que la única razón para que le dejaran unirse a la expedición era el miedo a dejarle atrás y que iniciara una revolución.[11] El antiguo fabulista Luciano, ironizando sobre la descripción homérica de Tersites, dice que cuando el rebelde llegó al Hades demandó a Homero por libelo.[12]

Los griegos también amaban la elocuencia, y Homero se aseguró de mostrarles a Tersites tan desagradable de oír como de contemplar. Dice Homero que era un hablador interminable, su mente llena de «palabras indisciplinadas con las que insultaba al rey». No hablaba con gracia *(kata kosmon)*, y estaba dispuesto a decir cualquier cosa para hacer reír a la tropa. Homero añade que Tersites era especialmente odioso con Aquiles y Ulises, a los que hacía a menudo víctimas de sus bromas groseras. Al parecer, durante algún tiempo había sido agitador y activista.

Cuando Ulises al fin consiguió que en la Asamblea todo el mundo estuviera sentado, sólo Tersites se negó a permanecer callado. A pesar de la injusta descripción que hizo Homero de Tersites presentándole como un hombre de hablar desordenado, aquí no sólo habla audazmente, sino que se ciñe concisamente al tema.

Tersites reprende al monarca en su propia cara. «Hijo de

Atreo», dice, «¿por qué no estás satisfecho ahora? Tus tiendas están llenas de bronce y de mujeres, nosotros los aqueos te dimos el mejor botín siempre que hemos tomado una ciudad. ¿Sientes codicia por el oro que estos troyanos, domadores de caballos, todavía te pueden pagar como rescate por un hijo, que yo o cualquier otro aqueo pueda capturar? ¿O por alguna joven que duerma contigo y que reservarás únicamente para ti? No está bien», sermonea este hombre común a Agamenón, «que tú, nuestro líder, acarrees el mal a los hijos de los aqueos», es decir, prolongues la guerra en busca de más despojos.

Entonces Tersites se vuelve hacia sus camaradas de armas y les llama «tontos blandengues, vergonzosos objetos rastreros, vosotros mujeres de Aquea, Acaya, que ya no sois hombres». Tersites les anima para que embarquen y vuelvan a casa «abandonando a este hombre para que disfrute de su botín en la vejez y aprenda a arreglárselas sin nosotros». Parece como si a Tersites le hubiera ofendido el que Ulises se refiriese a los soldados como hombres sin importancia en la batalla.

En este discurso es Tersites el primero en llamar a Agamenón «pastor del pueblo» —el nombre que a Sócrates le gustaba citar en las *Memorables*— aunque Tersites lo hace con desprecio. Concluye con el mayor de todos los agravios contra el rey: «ha deshonrado» a Aquiles, «un hombre mejor que él», quitándole al héroe su esclava favorita. Aquiles está enfadado en su tienda y Agamenón ha puesto en peligro toda la expedición al ofender al guerrero más famoso del ejército. El «pastor del pueblo» ha traicionado a su rebaño. Su lascivia ha resultado más fuerte que su deber real.

Ulises replica violentamente. Delante de toda la Asamblea, golpea a Tersites hasta hacerle sangrar, humillándole y amenazándole que si Tersites se atreve alguna vez a «poner el nombre del rey en su boca», Ulises le hará desnudar delante de la Asamblea y le enviará «lamentándose a los veloces barcos». Así terminó el motín que Agamenón había provocado con una falsa orden para probar la moral de la tropa. El asedio continuó —todavía sin éxito— durante veintidós libros más de la *Ilíada*. Y esto es lo último que se sabe de Tersites y del primer intento que hiciera el hombre común para ejercer la libertad de expresión.[13]

En realidad, si volvemos a la *Ilíada*, veremos que no es tanto lo que de Agamenón dijo Tersites lo que molestó a Homero y a muchos de los eruditos clásicos desde entonces, como el que un hombre del pueblo se atreviera a decirlo.

En efecto, lo que Tersites dice de Agamenón en el libro segundo de la *Ilíada* no es más que un eco de lo que dijo Aquiles en el libro primero. Allí, en la pelea de los dos «reyes» por sus esclavas favoritas, Aquiles llama a Agamenón «el más codicioso de los hombres», «vestido de impudicias», un borracho «lleno de vino», y un cobarde que tiene «los fieros ojos de un perro pero el tímido corazón de un ciervo». «Nunca», le dice Aquiles, «has tenido el valor de tomar las armas para guerrear con tu pueblo, o salir de emboscada con los jefes».[14]

Igual que Tersites, también se quejó Aquiles de que Agamenón tomaba lo mejor del botín mientras que otros llevaban el peso de la batalla.[15] Aquiles todavía añade algo que Tersites no se atrevió a decir, a saber, que él personalmente no tenía nada contra los troyanos: «Nunca me robaron mis rebaños ni mis caballos». Aquiles dice que ha participado en la guerra solamente por hacer un favor a Agamenón, y amenaza con abandonarle; en efecto, no hará nada durante la mayor parte de la *Ilíada*, hasta el libro dieciocho.

El héroe principal de la *Ilíada* tenía un ego desmesurado: el orgullo herido era para él más importante que la lealtad hacia sus compañeros. Pero Homero no tiene ni una palabra de crítica para el petulante y voluntarioso Aquiles aun cuando éste, lloriqueando como un niño, corre hacia su madre, la diosa marina, Tetis, y la convence para que consiga de Zeus ayuda contra los griegos: un acto de traición. La distinta medida que Homero aplica a los rebeldes contra Agamenón es escandalosa. Idealizaba a la aristocracia y caricaturizaba al hombre común.

Pero Aquiles no es el único aristócrata de la *Ilíada* que critica a Agamenón. Aunque Ulises da una paliza a Tersites por hablar en contra del monarca, siente la misma amargura que él contra Agamenón en el libro catorce. El rey sugiere la huida en los barcos. «No considero una vergüenza», dice, «el huir de la ruina». Entonces Ulises «con una mirada furiosa» dice a Agamenón: «Maldito seas, ojalá estuvieras al mando de un ignominioso ejército y no fueses nuestro rey».[16] La escena no fue precisamente un testimonio de monarquía absoluta.

Dado que no hay en las *Memorables* de Jenofonte referencia alguna de Tersites, no podemos saber lo que Sócrates sintió por él. Pero hay dos referencias de Tersites en el Sócrates platónico y las dos son desdeñosas. En el *Gorgias*, donde Sócrates describe el castigo que les espera a los malhechores después de la muerte, rechaza a Tersites como un vulgar criminal, que no merece los tormentos eternos reservados a los malhechores de alto rango y notables fechorías.[17] En *La República*, cuando Sócrates cuenta la historia del viaje de Er al mundo de los muertos, Tersites aparece como un bufón, preparado para su próxima reencarnación en el cuerpo de un mono.[18] Agamenón en la misma historia elige reencarnarse en un águila.

Por supuesto, la reverencia por Agamenón expuesta en las *Memorables* no se limita al Sócrates de Jenofonte. El rey es una figura igualmente venerada en el Sócrates platónico. Al final de la *Apología*, mientras Sócrates se despide de los jueces, dice que, si hay una vida posterior, está deseando gozar de la conversación de los grandes hombres del pasado. Entre ellos espera ver a Agamenón. «Qué no daría yo, señores», exclama «por poder hacer preguntas al líder del gran ejército contra Troya».[19] En *El banquete*, Sócrates cita la misma frase de Homero que usa en las *Memorables*, llamando a Agamenón «robusto y guerrero».[20] En el *Cratilo*, un diálogo menor que trata de la etimología de los nombres, Sócrates argumenta que el nombre de una persona determina su naturaleza —una caprichosa noción que más tarde inspiró el *Tristram Shandy* de Sterne—. En el nombre de Agamenón Sócrates encuentra raíces que indican que fue admirable por su «paciencia y perseverancia».[21]

En *La República*, el Sócrates platónico va más allá que el de Jenofonte en su devoción por el rey. Los pasajes en que Homero muestra a Agamenón poco virtuoso, Sócrates propone censurarlos de la *Ilíada* por considerarlos ofensivos, no vaya a ser que inviten a la falta de respeto a la autoridad. Sócrates considera censurable el discurso en el cual Aquiles criticaba a Agamenón.[22] En la utopía platónica, la literatura tiene que inculcar en la población «autodominio» *(sophrosyne)* a dos niveles, *a*) «ser obediente a sus gobernantes», y *b*) ser los dueños de sus propios «apetitos». Aquí probablemente sentó un mal precedente al criticar al rey. Pero Sócrates nada dice del mal ejemplo

del gobernante que no puede controlar sus propios «apetitos» por una joven esclava.

Sócrates estaba particularmente interesado en censurar las líneas en que Aquiles describe a Agamenón como «pesado por el vino, con la cara de perro y el tímido corazón de un ciervo», [23] al mismo tiempo que «otras impertinencias en prosa y en verso» por parte de «ciudadanos privados hacia sus gobernantes». El Sócrates de Platón dice que «ciertamente no está bien que los oiga la juventud».

En el segundo libro de *La República*, Sócrates también recomienda la censura del falso sueño que Zeus envió a Agamenón. Sócrates dice: «Aunque hay muchas cosas que admiramos en Homero, ésta no es digna de aplauso».[24] Cita este pasaje —al mismo tiempo que un falso sueño similar que Apolo mandó a Tetis en una obra perdida de Esquilo— como ejemplos de representaciones de los dioses que no deben permitirse en el teatro ni en los libros de texto de la República.

¡De igual manera en *La República* hay una oscura referencia mostrando (según un comentario de James Adam) su disgusto con unas obras de teatro perdidas que se burlaban de Agamenón por su ignorancia de la aritmética![25] Agamenón, como arquetipo de la realeza, debe ser protegido de la crítica.

Puede imaginarse lo que semejante censura hubiera hecho con la *Orestiada* de Esquilo. Cuando Agamenón vuelve a casa después de la guerra de Troya, se atreve a llevar consigo a su concubina Casandra. Clitemnestra les mata a ambos y se regocija con una furia no apta para oídos mojigatos: «Aquí yace el hombre que me perjudicó: el amante de las esclavas de Ilión; y aquí yace su esclava, profetisa y concubina, su clarividente y fiel compañera de cama, aunque igualmente familiarizada con los bancos de los marineros. La pareja ha tenido la suerte que merecía».[26] La frase «igualmente familiarizada» que implica que en el viaje de regreso Casandra también dormía con los marineros, es una decorosa traducción del rabelesiano *isotribes* del original, y literalmente significa que Casandra «igualmente se [la] frotaba» a los marineros. Nunca se le hubiera permitido a Esquilo este lenguaje en el teatro platónico.

Así terminamos nuestro primer punto demostrando las divergencias filosóficas fundamentales entre Sócrates y Atenas. El

y sus discípulos vieron la comunidad humana como un rebaño que debía ser gobernado por un rey o reyes, como las ovejas por un pastor. Los atenienses, por el contrario, creían —como dice Aristóteles posteriormente— que el hombre es «un animal político», provisto, a diferencia de los otros animales, de un *logos* o razón, y por lo tanto capaz de distinguir el bien del mal y de gobernarse a sí mismo en una *polis*. Ciertamente las diferencias no eran pequeñas.

# IV. LA NATURALEZA DE LA VIRTUD Y DEL CONOCIMIENTO

Llegamos a la segunda divergencia básica entre Sócrates y su ciudad, referente a dos cuestiones que para Sócrates —aunque no para la ciudad— se entrelazaban inseparablemente. Una era: ¿qué es la virtud? La única definición de virtud que Sócrates se atrevió a dar, en sus numerosos y fracasados intentos de definirla, fue la de equiparar virtud con conocimiento. Esto da lugar a la segunda cuestión: ¿qué es el conocimiento?

Naturalmente son problemas fundamentales de filosofía que todavía siguen debatiéndose y aún no se han resuelto. Pueden parecer realmente profundos y oscuramente metafísicos, y lo mejor es que los resuelvan los aspirantes al doctorado de Filosofía. Pero tienen indudables implicaciones políticas. Si la virtud fuera conocimiento, entonces se supone que —como otras formas de conocimiento— puede enseñarse, y no podría limitarse a una minoría, la vieja aristocracia rural, sino que podría ser aprendida por la mayoría, por la creciente clase media de comerciantes y mercaderes, y hasta por el pueblo vulgar. Si la virtud era compartida por la mayoría, ésta estaba entonces cualificada y no se les podía negar una participación en el gobierno de la ciudad.

Pero Sócrates, al tratar la cuestión «¿qué es el conocimiento?» se fue por la tangente. El auténtico conocimiento, enseñaba, sólo puede obtenerse por medio de un definición completa. Si una cosa no puede definirse absolutamente, esa cosa

no puede conocerse. Entonces Sócrates demostró que semejante conocimiento, aun para él, era imposible. Modestamente afirmó que, en este sentido, todo lo que sabía es que no sabía nada. La virtud era conocimiento, pero el conocimiento era inaccesible. Así aun este pequeño fragmento de verdad, sólo una minoría podría entreverlo. Es decir, detrás de su inmensa modestia se escondía una inmensa vanidad.

Se deducía —al menos para Sócrates y sus discípulos— que si la virtud era conocimiento y el conocimiento era inaccesible para los hombres normales, la mayoría no tenía ni la virtud ni el conocimiento que se requiere para autogobernarse. A lo largo de este laberíntico camino metafísico, Sócrates volvió a su posición fundamental: la comunidad humana es un rebaño y no se le puede confiar el autogobierno.

Para comprender el opuesto punto de vista ateniense, que era el punto de vista general de los griegos en el tiempo de Sócrates, volvemos otra vez a Aristóteles. La premisa básica tanto de su ética como de su política es que la virtud es *arete politike*. La primera palabra significa virtud y la segunda política, pero como hemos visto, el mejor equivalente en inglés es cívico o social. Para Aristóteles, como para la mayoría de los griegos, cada ciudadano poseía *—por su naturaleza misma como animal social—* las virtudes elementales, necesarias para una vida comunitaria. No necesitaba ser un maestro en metafísica, pero tenía que poseer la mínima y necesaria cantidad de razón, el *logos*, y mediante ella tener la capacidad de distinguir el bien del mal.[1] Esta «virtud política» daba a los hombres un sentido de justicia, y la suficiente consideración hacia los derechos de los demás como para hacer posible la *polis*, la comunidad civilizada.

Naturalmente, lo mismo entonces que ahora, no todo el mundo cumplía con este requisito, aunque sí lo hacía la mayoría. De otro modo no se hubiera formado la comunidad primitiva ni hubiera crecido hasta ser una ciudad-estado. Esta era la premisa ética básica de la *polis* griega, tanto si se limitaba su ciudadanía a una minoría relativa, como si se ampliaba a todos los hombres libres. Al no reconocer esta mínima virtud básica y conocimiento básico, la enseñanza socrática atacó el centro mismo —las premisas necesarias— de la *polis*. El punto de vista

dominante entre los griegos daba dignidad al hombre común. El punto de vista socrático lo rebajaba. Ésta era una divergencia irreconciliable.

Esta divergencia se reflejaba en el antagonismo entre Sócrates y los llamados sofistas. Los sofistas se proclamaban maestros de conocimiento y virtud. Si Sócrates tenía razón, eran impostores, ya que no se puede enseñar ni el conocimiento ni la virtud. La mayoría no podía esperar alcanzar ninguno de los dos. Su definición no podía ser aprehendida ni siquiera por la minoría selecta, incluyendo —como lo admitía él mismo— al propio Sócrates.

El antagonismo entre Sócrates y los sofistas, como se refleja en Jenofonte y Platón, les dio mala fama. Hasta entonces el término *sophistés* tenía una connotación lisonjera, no peyorativa. En Homero, *sophie* significa una habilidad de cualquier clase. La palabra *sophistés* vino a significar trabajador especializado o artista, y pronto se aplicó también a adivinos, poetas y músicos. Los legendarios Siete Sabios de Grecia se llamaban *sophistai*, como lo fueron los filósofos presocráticos. Durante el Imperio Romano volvió a ser otra vez un tratamiento honorable para los maestros griegos de retórica y filosofía.

Hay un fuerte elemento de prejuicio de clase en la animosidad socrática contra los sofistas. Eran maestros que encontraron su público en las ciudades democráticas, tipo Atenas, entre los acomodados trabajadores especializados y comerciantes de una naciente clase media, cuya riqueza les permitió adquirir armas. Por su participación como *hoplitas* —o infantería armada— en la defensa de la ciudad habían podido ganar una participación en el poder político, querían capacitarse para competir con la antigua aristocracia rural por el liderato, aprendiendo el arte de la retórica y de la lógica y de este modo poder hablar de un modo efectivo en la Asamblea. Querían participar en el arte y la cultura de la ciudad. Los sofistas eran sus maestros.

La aristocracia rural hacía tiempo que también tenía maestros. Aristócratas como Platón —que tanto por parte del padre como de la madre era de linaje distinguido— no venían instruidos al mundo, tenían tutores privados. El modelo de semejante relación aparece en Homero. Allí un aristócrata exilado

llamado Fénix, encontró un hogar en la casa de Peleo como tutor de su hijo Aquiles. En la *Ilíada*, Fénix recuerda que cuando empezó como tutor de Aquiles, éste todavía era un niño y aún no sabía nada de la «espantosa guerra o de las asambleas donde los hombres luchan por la preeminencia».[2] La retórica, ya en aquella época, era tan importante como las armas en el plan de estudios del aristócrata.

El servicio que Fénix realizó para Peleo educando a su hijo, no era diferente del que los sofistas realizaban para los acaudalados padres de la clase media, en la época de Sócrates. Fénix recuerda a Aquiles que su padre le confió «instruirle en todo lo necesario para ser un orador y un hombre de acción».

Fénix no cobró nada por sus servicios. La economía de las grandes propiedades rurales no se basaba en el dinero; se le pagó con protección, con comida y cama. En las páginas de Platón se trata a los sofistas con desprecio por aceptar salarios. Generaciones de eruditos clásicos se han hecho eco de esto sin cuestionarlo, aunque muy pocos podían permitirse el lujo de enseñar sin retribución.

En Atenas, la educación elemental para todos los ciudadanos se consiguió temprano, por lo menos un siglo antes de Sócrates, y parece que la capacidad de leer y escribir estaba bastante extendida. Este hecho refleja el comienzo de la democracia. Pero la educación superior seguía siendo el monopolio de la aristocracia hasta la llegada de los sofistas, que al enseñar el arte de la retórica provocaron la oposición de la clase alta, puesto que la capacidad de hablar bien en público era la puerta abierta para la participación de la clase media en los debates de la Asamblea y en los altos cargos de la ciudad. La habilidad retórica servía también, y esto era quizás lo más importante, para que los ciudadanos pudieran defenderse personalmente en los tribunales de justicia. Los atenienses entraban fácilmente en litigios, y como no había abogados, en el sentido moderno, los ciudadanos necesitaban cierta habilidad para hablar y lógica para defender sus derechos en los procesos civiles y criminales. Aun aquellos que podían permitirse contratar profesionales que les escribieran los discursos, como Lisias o más tarde Demóstenes, necesitaban práctica en el arte de la recitación y de la argumentación.

Todo esto se comprende mejor si lo comparamos con la educación en la antigua Roma. Allí la República era una oligarquía aristocrática, y no se favorecía la enseñanza de la retórica latina por miedo a hacer más amplia la participación en el gobierno, perdiendo así el dominio que acaparaban los senadores patricios en las palancas del poder. Cuando los maestros griegos comenzaron a venir a Roma, se les miró con recelo.

El famoso Catón, un antiguo granjero adusto y tacaño, que trataba a sus propios esclavos viejos con notoria crueldad, era entonces el censor, un cargo con amplios poderes sobre la moral y las costumbres romanas. A pesar de ser él mismo un hábil orador, era hostil con los que enseñaban el arte de la retórica. En el 161 a. J.C. se echó de Roma a los maestros de retórica.

Cuando, después de Catón, los textos latinos de retórica empezaron a aparecer, provocaron la furia del Senado, y el OCD* (en el apartado «Latín, Retórica») nos cuenta que «en el 92 a. J.C. *rhetores Latini* [es decir, maestros de retórica latina] cayeron bajo el castigo de los censores». Aunque esto no afectó a los maestros griegos de retórica griega. Dominar la lengua griega era un logro de la clase alta, fuera del alcance de los *hoi polloi* de Roma. La retórica griega realzaba las cualidades de la aristocracia romana.

La estrecha relación entre retórica y política se demostró cuando los césares derrocaron la República y acabaron con el debate libre, tanto en el Senado oligarca como en las restringidas asambleas populares. La oratoria degeneró en una declamación ostentosa y vacía, en un exhibicionismo mundano desprovisto del vigor que tenía cuando era portavoz de los hombres libres, cuando tanto aristócratas como demócratas forjaban su propio destino. Sin la libre expresión, la oratoria se volvió viento vacío.

Una razón básica para que en círculos socráticos o platónicos surgiera el antagonismo contra los sofistas, fue el hecho de que entre esos maestros había pensadores que, por primera

* *Oxford Classical Dictionary*, famoso diccionario de la cultura clásica editado por la Universidad de Oxford. *(N. del E.)*

vez, defendían la igualdad del hombre. Un sofista, Antifón,* que aparece en las *Memorables* de Jenofonte como rival y crítico de Sócrates, se burla de él por no participar en la vida pública.[3] El fragmento del trabajo, *Sobre la Verdad*, de Antifón, aparecido el siglo pasado en Egipto, en un papiro, parece ser la más temprana y explícita afirmación sobre la igualdad del hombre en la filosofía griega.[4] Antifón, alma gemela de Jefferson y los jacobinos, menospreciaba la nobleza de nacimiento y no marcaba diferencias entre griegos y bárbaros. «Reverenciamos y honramos a los que han nacido de padres nobles», escribió Antifón, «pero a los que no han nacido de padres nobles, no los reverenciamos ni honramos. En esto somos, en nuestras relaciones de unos con otros, igual que los bárbaros, ya que por naturaleza todos hemos nacido del mismo modo, tanto los helenos como los bárbaros». También para Antifón, la virtud estaba asociada —aunque no totalmente identificada— con el conocimiento. Pero el conocimiento se podía enseñar y todos los hombres podían aprenderlo. «Es posible para todos los hombres», escribió, «observar las leyes de la naturaleza, ya que son obligatorias. Esto elimina las diferencias entre bárbaros y helenos. Todos respiramos el aire a través de la boca y la nariz, y todos comemos con las manos...» Aquí termina el fragmento.

En otro fragmento, Antifón introdujo el concepto «del consentimiento de los gobernados». Hace una distinción entre la ley natural y la ley de la ciudad, hecha por el hombre.[5] La ley natural, escribió, obliga a todos los hombres, al contrario que las leyes de la ciudad, que varían de un lugar a otro y «se llega a ellas por consenso». En su énfasis sobre el consenso de los gobernados, así como en su afirmación de que todos los hombres son creados iguales, Antifón anticipó la Declaración de la Independencia norteamericana. Otro de los trabajos perdidos de Antifón fue un tratado *Sobre la Armonía*, o la estabilidad social. Es posible que haya sido el primer teórico de la Asistencia social. Expuso la teoría de que «la causa principal de los

* A Antifón, el sofista, no se le debe confundir con Antifón el escritor, un hombre con ideas oligárquicas, que dirigió la conspiración que derribó la democracia ateniense en el 411 a. J.C., y estableció la Dictadura de los Cuatrocientos, de corta duración, y que fue juzgado y ejecutado cuando se le derrocó y se restauró la democracia.

conflictos era la desigualdad de la riqueza», y concluyó que «se debía animar a los ricos para que ayudaran a su prójimo».[6] Ni el Sócrates jenofóntico ni el platónico hace mención de los pobres. Éstos no entraron nunca en su campo de visión.

Otro sofista, Alcídamas, un discípulo de Gorgias, parece haber sido el primer filósofo que puso en duda la institución de la esclavitud, como se refleja en la nota al margen de un antiguo y anónimo comentarista, en un curioso fragmento del manuscrito de la *Retórica* de Aristóteles. Aristóteles, discutiendo la idea de una ley natural universal, dice: «Alcídamas habla también de este precepto en su *Meseníaco*...[7] El resto de la frase fue borrado del antiguo manuscrito, como si el escriba temiese que el pensamiento fuese capaz de encender una revuelta entre esclavos. Es posible que haya sido así. No podemos saber con seguridad lo que citaba Aristóteles, pero existe una antigua y anónima nota al margen en este punto (traducida en un pie de página en la edición Loeb por J.H. Freese), que dice, citando a Alcídamas: «Dios ha dejado libres a todos los hombres. La naturaleza no ha hecho a nadie esclavo». Me pregunto si esta cita llegó alguna vez a la literatura del Abolicionismo estadounidense. (A juzgar por su nombre, el *Meseníaco*, el trabajo perdido de Alcídamas, trató de la revuelta de los habitantes de Mesenia contra los espartanos que les habían esclavizado.)

Antes de que nuestros corazones se alegren excesivamente por este noble sentimiento, debo añadir a pie de página una notita decisiva y melancólica. Al estudiar la Antigüedad, una de las comprobaciones más tristes es ver cómo los estoicos, San Pablo y los juristas romanos afirmaron todos la igualdad del hombre, tanto libre como esclavo, y todos se conformaron cómodamente con la institución de la esclavitud. Esto mismo hicieron la mayoría, aunque no la totalidad, de los fundadores de nuestra patria.

Pero Alcídamas, uno de los sofistas, trascendió al menos los prejuicios de su tiempo (igual que hizo, como luego veremos, Eurípides) y abrió los ojos de los hombres a una moralidad más elevada. Filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles compartían, sobre la esclavitud, el punto de vista convencional de su tiempo y, en este punto, su simpatía e intuición fueron inferiores a la de un sofista como Alcídamas.

Sócrates y Platón nunca pusieron en duda la esclavitud, y Aristóteles pensaba que era «natural». Sin embargo, los tres vivieron en una sociedad en la que algunos esclavos habían perdido su libertad a causa de las desgracias de la guerra o de la piratería. Fue la mala suerte, y no una naturaleza inferior, lo que les había llevado a los mercados de esclavos de la antigüedad. Incluso había entre los nacidos esclavos, como ocurría en Roma a menudo, quienes se elevaban por encima de su origen. Homero era más sabio que los filósofos. Dijo que un hombre capturado en la batalla y hecho esclavo, se vuelve «medio hombre». Habiendo perdido su libertad, nada le importa, lo que produce le pertenece a otro. No fue su naturaleza lo que le convirtió en esclavo, sino la esclavitud lo que cambió su «naturaleza». La consecuencia que se deduce es que incluso los mayores filósofos pueden compartir la ceguera de su época, si una visión más clara puede poner en peligro el derecho de propiedad.

Nunca en Jenofonte, y sólo una vez en los numerosos diálogos de Platón, se plantea el problema de la democracia y se confronta a Sócrates con él. Pero en lugar de aceptar el desafío y darnos una respuesta, Sócrates elude la cuestión y huye rodeado de una niebla semántica. Esto sucede en un diálogo platónico que lleva el nombre de *Protágoras*. Protágoras era el más conocido de los maestros y filósofos rivales que Sócrates y Platón estigmatizaron como «sofistas».

En el siglo v a. J.C., Atenas era un mercado libre para las ideas. Los maestros acudían de toda Grecia atraídos por una próspera clase media ansiosa de cultura y filosofía. En los diálogos de Platón, Protágoras es el único de todos ellos al que se le trata con respecto. Era amigo íntimo de Pericles, y cuando éste estableció una colonia modelo en Turios, en el 443, eligió a Protágoras para que escribiera su código de leyes. Algunas veces Protágoras, como el mismo Platón hacía frecuentemente, exponía sus ideas en forma de mito. El mito de Protágoras, en el diálogo platónico de este nombre, personificaba las premisas básicas de una sociedad democrática.

En el diálogo, la exposición de este mito fue provocada por el discurso de Sócrates hablando con desdén de la Asamblea

ateniense. Sócrates dice a Protágoras que cuando la Asamblea, la corporación que gobierna la ciudad, tiene que tratar de un proyecto de construcción, manda buscar a expertos para que le aconsejen. Si debe aumentar su flota naval o la marina mercante, la Asamblea manda buscar a los carpinteros navales. La Asamblea depende de expertos especializados y profesionales. Si un lego en la materia intenta hablar, «no importa lo hermoso, rico o noble que pueda ser», los ciudadanos en la Asamblea «se burlan de él con desprecio».[8] Pero, cuando se reúne a debatir cuestiones básicas de gobierno, dice Sócrates, «el hombre que se levanta para aconsejarlos lo mismo puede ser un herrero que un zapatero, un comerciante, un capitán de barco, rico o pobre, de buena familia o de familia desconocida, y nadie pensaría en reprochárselo».[9]

Con esto atacó la base de la democracia ateniense, tal como se había iniciado casi dos siglos antes, cuando el gran legislador y reformador social ateniense, Solón, dio a todos los ciudadanos varones, incluyendo a los más pobres, el derecho de votar en la Asamblea y los Tribunales de Justicia.

Para apreciar cuán revolucionario era este acontecimiento, sólo tenemos que recordar que, en la Europa occidental, los hombres sin propiedades no consiguieron el derecho al voto hasta el final del siglo diecinueve y principio del veinte. Aun en los Estados Unidos, los hombres sin propiedad no consiguieron el derecho al voto —ni siquiera en el Norte, y mucho menos en el Sur oligarca y esclavista, donde siguieron siendo «escoria de blancos pobres»— hasta la década de 1820 a 1830, la llamada Revolución jacksoniana.

Protágoras replicó a la crítica de Sócrates sobre el derecho del hombre a hablar en la Asamblea, con una fábula o un mito sobre los orígenes de la vida civilizada. Protágoras dijo que cuando se creó al hombre, éste vivía una existencia solitaria y era incapaz de defenderse a sí mismo y a su familia de los animales salvajes más fuertes que él. Por consiguiente, los hombres se agruparon en bandas para «hacer sus vidas más seguras fundando ciudades». Pero las ciudades estaban desgarradas con peleas porque sus habitantes «se hicieron injusticias mutuamente», porque todavía no tenían «el arte de la política» *(politike techne)* que les hubiera permitido vivir juntos en paz. Así que los hombres «empezaron a desperdigarse y perecer otra vez».

Protágoras dijo que Zeus tuvo miedo del «peligro que corría nuestra raza de perecer completamente». Así que envió a la tierra a su mensajero, Hermes, con dos regalos que permitirían al hombre practicar con éxito «el arte de la política» y establecer ciudades donde pudieran vivir juntos, en seguridad y amistad. Los dos regalos que Zeus mandó al hombre eran *aidos* y *dike*. *Aidos* es un sentimiento de vergüenza, una preocupación por la buena opinión de los demás. Es el mismo que siente el soldado al traicionar a sus compañeros en el campo de batalla, o de un ciudadano si se le sorprende haciendo algo deshonroso. *Dike* significa aquí respeto por el derecho de los demás. Implica un sentimiento de la justicia, y hace posible la paz civil al dirimir las disputas a través de los juicios. Al adquirir *aidos* y *dike*, el hombre podría al fin ser capaz de asegurar su supervivencia.

Pero antes de que Hermes bajara a la tierra, hizo a Zeus una pregunta crucial, y en la respuesta de Zeus está la explicación del mito de Protágoras. La pregunta de Hermes a Zeus sobre *aidos* y *dike* fue: «¿Tengo que entregárselos como se les entregó las otras artes?» Para entender la pregunta, hay que recordar que las «artes», en esta cita, es una traducción inadecuada de la palabra griega *techne*, de la que derivan nuestros términos «técnica» y «técnico». Para los antiguos griegos, *techne* incluía mucho más de lo que conocemos como «artes». Incluía todos los oficios y profesiones, especializados o no especializados, desde el de un zapatero y herrero hasta el de un médico y escultor.

Hermes recuerda a Zeus que las otras «artes» se entregaron de manera que «un hombre que poseía el arte médica era capaz de tratar a muchos hombres ordinarios, e igual ocurría con los otros profesionales». Hermes preguntó a Zeus si tenía que dar «el arte político» a una selecta minoría o a todos. La respuesta de Zeus fue una respuesta democrática. «A todos», es su respuesta, «dejemos que todos participen en el arte cívico.» «No se pueden crear ciudades», explica Zeus, «si solamente una minoría» posee *aidos* y *dike*. Todos deben participar en hacer posible la vida en común. Para acabar de aclararlo, Zeus sigue informando a su mensajero: «Y transmítelo como una ley, y quien no pueda aceptar el respeto *(aidos)* y el derecho *(dike)*, morirá de una peste pública».

Entonces Protágoras extrae la moral de su mito. «Por lo tanto, sucede, Sócrates», dice Protágoras, «que la gente en las ciudades, y especialmente en Atenas», sólo escuchan a los expertos en asuntos que requieran una pericia especial, «pero cuando se reúnen para una consulta de arte político», es decir, en una cuestión general de gobierno, «donde deben guiarse totalmente por la justicia y el sentido común, aceptan naturalmente la ayuda de todo el mundo, puesto que se supone que cualquiera debería participar de esta habilidad, o de lo contrario, los Estados [es decir, las ciudades, las *polis*] no podrían existir».[10]

Esto era —usando un término moderno— la ideología de la Atenas de Pericles, en la que Sócrates creció pero con la que nunca estuvo de acuerdo. Daba por hecho que todos los hombres compartían lo que Protágoras llamaba el «arte político» y, por lo tanto, se les podía confiar —y con pleno derecho— el autogobierno. El mito de Protágoras se puede leer como la fábula que fundamenta la democracia.

Sócrates no acepta el mensaje del mito y replica directamente. Podía haber contestado que el mito era una bonita fábula, sólo un modo de afirmar y revestir con la sanción divina una proposición que de otro modo debería probarse. Pero hubiera sido embarazoso para Platón poner todo esto en boca de Sócrates, ya que él mismo usa frecuentemente los mitos para clarificar algún punto.

La respuesta más sincera de Sócrates hubiera sido argumentar que el gobierno de las ciudades es un arte o *techne* como otro cualquiera; que sólo una minoría lo posee, así como sólo una minoría tiene el talento para la medicina o la escultura, y los que no lo poseen —la mayoría— debían someterse voluntariamente a su autoridad, y no perder el tiempo aireando sus ignorantes opiniones.

Pero Sócrates hubiera aparecido demasiado pronto como enemigo declarado de la democracia ateniense, si se hubiera opuesto a Protágoras con esta tesis. En lugar de eso Sócrates descarta el mito con un cumplido. Calificando el discurso de Protágoras como una «gran y bella representación»[11] abandona el tema, como un abogado astuto que despide al testigo antes de que pueda testimoniar en un asunto delicado. Se elude el

verdadero debate sobre la democracia y sus premisas básicas. Nunca volvemos a tener otra oportunidad en ninguno de los diálogos platónicos, donde se calumniaba y satirizaba constantemente la democracia, pero nunca se debatió total y seriamente. El mito se abandona en el primer tercio del *Protágoras*, y el resto de la discusión se emplea en un tortuoso e inconcluso esfuerzo para definir la virtud.

La primera cuestión que Sócrates plantea a Protágoras es si la virtud es una o muchas. Pronto estamos metidos en una aburrida disertación acerca de si la virtud puede enseñarse, un tópico familiar en Platón. El diálogo termina, naturalmente, con la victoria de Sócrates. Pero es una extraña victoria; Sócrates y Protágoras terminan cambiando de bando. Sócrates empieza negando que la virtud puede enseñarse y termina sosteniendo lo contrario. Protágoras, quizás por puro cansancio, también da un salto mortal dialéctico y termina sosteniendo que no se puede enseñar la virtud. Embarazosa opinión para un maestro profesional, que por el camino ha perdido de vista la pregunta crucial: ¿qué es esta «virtud», cuya facilidad para enseñarse habían estado discutiendo?

El diálogo termina con un colapso mutuo. Al final, el agotado Protágoras llama la atención sobre «el extraordinario enredo que hemos logrado organizar con todo el asunto». Expresa la esperanza de que en otra ocasión él y Sócrates puedan hablar de nuevo, «hasta que al fin lleguemos a lo que es la virtud».[12] Esto no sucederá nunca.

Protágoras fue la víctima más eminente del genio que Sócrates poseía para confundir a sus interlocutores y los temas. Él (y Platón) lo hacen a menudo, por medio de una excesiva simplificación buscando abstracciones absolutas allí donde sólo existen complejas realidades. Naturalmente el arte de gobernar es una habilidad que poseen pocos en su grado más elevado, y los que lo poseen no siempre lo emplean en el bien público. Desde luego, muy pocos atenienses podían presumir de ser hombres de Estado. Pero la razón para darles voz y voto no es la presunción de que son expertos en el arte de gobernar; en cambio, esto involucra varias proposiciones. La primera, como la expresa Protágoras y posteriormente Aristóteles, es que no puede haber una comunidad o una ciudad a no ser que todos,

en general, tengan un mínimo de virtud cívica, ese respeto por la opinión pública y ese sentido de justicia que hace posible la vida en común. La segunda es que la estabilidad social se crea si los ciudadanos tienen la sensación de poseer alguna voz en la solución de problemas que afectan a sus propias vidas y bienestar. El mito de Protágoras proporcionaba los fundamentos filosóficos del derecho al autogobierno. Semejantes parábolas parecen haber sido corrientes en la Atenas del siglo v. Platón, en el *Protágoras*, aún recoge la observación de Sócrates que dice que «se pueden oír discursos similares de Pericles o de algún otro hábil orador».[13]

La llegada de la democracia aportó a Atenas otros beneficios. Incrementó su poder militar, porque los hombres libres lucharon con mayor devoción y valor cuando la ciudad que estaban defendiendo y haciendo crecer era realmente la «suya». Ésta es la lección que Heródoto nos transmite en su historia de las victorias de Atenas sobre los ejércitos mucho más numerosos y ricos del Imperio persa, en la primera mitad del siglo v a. J.C. Heródoto describe cómo se tenía que llevar a los persas a la batalla a latigazos, mientras que los griegos, especialmente los atenienses, que llevaron el peso de la larga lucha, lucharon como hombres libres. «Así aumentó el poder de Atenas», dice Heródoto, «y se ha demostrado, no una sola vez sino muchas, que la igualdad es buena; mientras los atenienses estaban bajo gobernantes despóticos, no eran mejores en la guerra que cualquiera de sus vecinos; sin embargo, en cuanto eliminaron a los déspotas, eran los primeros de todos y en todos los aspectos». Bajo el despotismo, añade Heródoto, eran cobardes, «como hombres que trabajan para un amo, pero cuando se liberaron, cada hombre estaba ansioso de superarse a sí mismo».[14]

El punto de vista ateniense aparece en un elocuente pasaje de Esquilo, el primero y en algunos aspectos el mayor de los poetas trágicos de la ciudad —veterano él mismo en la victoria sobre el ejército persa en Maratón—. Está contenido en su obra de teatro *Los persas*, representada por primera vez en el 472 a. J.C., tres años antes del nacimiento de Sócrates. El antiguo prefacio de la obra de teatro explica que Jerjes, «el joven e im-

petuoso rey de Persia», ha reunido un gran ejército en todos sus vastos y poblados dominios, «para conquistar toda Grecia y vengarse de Atenas en particular, ya que, por su causa, su padre Darío sufrió una cruel derrota en Maratón».[15]

El telón se levanta en Susa, la capital persa, donde los regentes y la reina madre están preocupados por la falta de noticias del campo de batalla. Un mensajero llega y la reina madre le pregunta la cuestión clave sobre las fuerzas griegas: «¿Quién es el pastor que está por encima de ellos, como dueño y señor de su ejército?» El mensajero contesta: «No son esclavos ni están sujetos a nadie».

«¿Cómo es posible» pregunta la reina, «que hombres semejantes puedan aguantar el ataque de un ejército invasor?»

El mensajero no discutió de teoría política con la reina madre, simplemente apeló a los hechos. «Ésos son los hombres», le dijo, «que destruyeron el ejército de Darío, a pesar de ser tan numeroso como espléndido». Puede imaginarse muy fácilmente lo que este halagador lenguaje supuso para el público ateniense, que tenía un recuerdo tan reciente de las guerras persas.

«Entonces», dice la reina tristemente, «los padres y madres del ejército que hemos mandado ahí tienen buenos motivos de preocupación».[16]

Pronto llega un mensajero con la noticia de que la flota persa ha sido destruida en Salamina y que el ejército persa, en su retirada hacia su país, sufre grandes pérdidas.

Para Esquilo, y para los atenienses, no fue solamente una victoria de los griegos sobre los persas, sino de hombres libres sobre «esclavos». Los vencedores de Salamina eran hombres de miras elevadas e inspirados por la libertad de decir lo que pensaban y de gobernarse a sí mismos. Esto es algo que Sócrates, aunque él mismo había luchado con valor como soldado, nunca reconoció.

# V. EL VALOR COMO VIRTUD

La palabra griega *areté*, que traducimos como *virtud*, parece haber estado asociada originalmente con el valor en la batalla, y podría estar conectada con el nombre del dios griego de la guerra Ares, a quien conocemos mejor bajo su nombre romano, Marte. Tanto la palabra griega *areté*, como su equivalente inglesa *virtud*, tienen connotaciones de machismo, de masculinidad. (De hecho es el significado básico de la palabra latina *virtus*, de donde ha derivado nuestra palabra virtud.) Así, cuando Sócrates intentó definir la virtud, pensó en el valor como uno de sus componentes; por lo tanto, propone que el valor, así como la virtud, es también conocimiento.

Ciertamente el conocimiento, en el sentido de aprendizaje de las armas y experiencia en la batalla, juega un importante papel en la guerra, considerada por los hombres, desde tiempo inmemorial, como prueba de masculinidad o valor. Pero otros factores, además del conocimiento, desempeñan su papel en el valor, y es extraño que Sócrates, que consiguió un historial de valor en la guerra e iba a demostrar un gran valor, aunque de otra clase, durante el proceso, los hubiera olvidado.

El valor tiene muchas manifestaciones, y aunque el combate es su prueba más usual, hay ocasiones en que hace falta más valor para rehusar la lucha que para pelear y matar. En cualquier circunstancia, el valor es ciertamente una virtud. Si tomamos el valor para probar el punto de vista socrático sobre la virtud como conocimiento, pronto veremos qué inadecuado es

este concepto y cómo empobrece nuestra opinión sobre la naturaleza del hombre. Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, cuestiona la «noción de Sócrates» del valor como conocimiento poniendo como ejemplo el caso del soldado profesional. Su valor parece proceder del conocimiento. La guerra, dice Aristóteles, «está llena de falsas alarmas», y el soldado profesional es el que está mejor preparado, por su aprendizaje y experiencia, para darse cuenta del peligro real. «La experiencia», dice Aristóteles de las tropas profesionales, «les vuelve los más eficaces a la hora de infligir pérdidas al enemigo» con el mínimo daño para ellos mismos, ya que son «especialistas en el uso de las armas» y están equipados con lo mejor «tanto para el ataque como para la defensa». Son «como... atletas entrenados con respecto a los aficionados».

Pero, observa Aristóteles, hay circunstancias en que el conocimiento puede perjudicar al valor. «Los soldados profesionales pueden resultar cobardes cuando el peligro» resulta demasiado grande y se encuentran «en desventaja en número y equipo». «Son los primeros en salir huyendo»; Aristóteles observa que, por el contrario, las tropas de ciudadanos «se mantienen firmes y mueren luchando». Esto sucede, concluye, porque los ciudadanos «piensan que huir es vergonzoso y prefieren la muerte antes que la seguridad».[1] El soldado profesional mercenario fácilmente decide que la causa está perdida, mientras que los soldados de la ciudad pueden vencer, a pesar de las desventajas que los cobardes consideraron insuperables.

El valor en semejantes circunstancias trasciende al conocimiento. Procede de la motivación, del deber, de la devoción hacia los compañeros, del patriotismo, de la fe en una causa. Supera el mismo miedo a la muerte y hace que los hombres estén dispuestos a morir por lo que creen.

Así como Aristóteles definió la virtud en general como política o cívica, también definió el valor como una virtud social. «En primer lugar, lo más parecido al valor verdadero», dice, «es el valor de los ciudadanos». El valor real lo define Aristóteles, de acuerdo con su Doctrina del Término Medio —o lo que podemos llamar el camino de la moderación— como el punto medio de la prudencia entre los dos extremos de cobardía

y temeridad. Aristóteles rastrea el valor cívico en una doble fuente. Una es el sistema de premios y castigos por medio de los cuales la comunidad forma al individuo y le habitúa a la virtud. De este modo, los soldados ciudadanos —observa Aristóteles, siempre realista—, «soportan los peligros» no sólo a causa de la devoción cívica sino también «a causa de los castigos legales y los reproches que conlleva la cobardía».

El miedo al «reproche» nos lleva a la otra fuente de valor cívico citada por Aristóteles. Es el *aidos*, el innato sentimiento de vergüenza relacionado con la preocupación por la opinión que respecto a nosotros tienen los demás. Las tropas ciudadanas están «motivadas», dice Aristóteles, por el «sentimiento de vergüenza y por el deseo de algo noble». Aristóteles considera que tanto la motivación como el hábito modelan el carácter del hombre dirigiéndolo hacia la virtud. Esto contrasta con la opinión simplista de Sócrates de que el valor —como parte de la virtud— era producto del conocimiento. El significado exacto de lo que quería decir con conocimiento no está claro, pero en el caso del valor parece haber sido una capacidad para determinar lo que es realmente peligroso o sólo lo parece. El valor cívico —y cualquier clase de valor— trasciende semejantes cálculos innobles y utilitarios.

Aristóteles podría haber citado la propia conducta de Sócrates durante el juicio en contra de la definición socrática del valor. Él sabía que el peligro era real, pero prefirió la muerte a la sumisión. Aristóteles también contrasta el valor de las tropas de ciudadanos con la conducta de tropas como las persas, que luchaban porque tenían miedo a sus oficiales. Aristóteles dice que los oficiales «les golpeaban si perdían terreno», y nota que los comandantes persas habían cavado trincheras *detrás* de sus propias tropas para hacerles la huida más difícil».[2]

Los atenienses, y en general los griegos, marchaban al son de una música diferente. Sus orgullosas melodías resuenan en la gran oración fúnebre con que Pericles, en las páginas de Tucídides, honra a aquellos atenienses que cayeron en la guerra del Peloponeso. Este patriotismo ateniense no encuentra eco en el Sócrates de Platón. La música de los hombres libres no se registró en sus oídos. Oírlo hubiera significado admitir una conexión entre el valor marcial que admiraba y la democracia que

rechazaba. Aparentemente la única excepción se encuentra en el *Menexeno* de Platón, pero si se revisa con más cuidado, aparece como una burla de la oratoria patriótica ateniense, quizás como una parodia del mismo discurso fúnebre de Pericles.

En un diálogo, el *Laques*, Platón muestra a Sócrates discutiendo sobre la naturaleza del valor —y otros asuntos militares— con dos eminentes generales atenienses, Nicias y Laques. El encuentro es divertido, probablemente mucho más divertido de lo que Platón intentaba que fuera. El diálogo lleva el antiguo subtítulo *Sobre el valor*, y se describía como *mayeutikos*, un adjetivo que se refiere al «parto», pues Sócrates a menudo compara su arte con el de la comadrona: por medio de sus preguntas ayuda a nacer los pensamientos personales de su interlocutor. Pero en el *Laques*, como hace frecuentemente en otras partes, los va ahogando uno a uno a medida que salen de la matriz dialéctica. La comadrona parece ser más bien una experta abortista.

El *Laques* empieza con una explicación sobre el arte de luchar con armadura pesada. Dos preocupados padres deben decidir si a sus hijos les convendría aprender el arte y si el hombre que da la instrucción es un buen maestro. Los dos generales y Sócrates están presentes como asesores; los primeros como expertos en las artes de la guerra, y el último por su fama de hombre sabio. Naturalmente, el diálogo se convierte pronto en el espectáculo de un único actor. No se vuelve a oír nada del maestro cuyas habilidades se quería probar. Los generales se convierten únicamente en el telón de fondo para Sócrates. No resulta ninguna sorpresa que los generales no estén a la altura de Sócrates en cuanto a la lógica. El supuesto tema de la *hoplomaquia* —lucha con armadura pesada— se abandona casi de inmediato por un intento de definir el valor y una discusión de la virtud en general. Ésta es definida como conocimiento, y da la impresión que, para defenderse, lo que realmente necesitan los muchachos es «un conocimiento del bien y del mal». La discusión discurre tortuosamente, y es a menudo encantadora, pero siempre frustrante. Sócrates confiesa al final que tampoco él conoce la respuesta a sus propias preguntas. Sugiere que todos, generales, muchachos y el mismo Sócrates, deberían vol-

ver a la escuela y empezar de nuevo. De este modo el diálogo termina con una encantadora sonrisa, en un callejón sin salida.

En ningún momento del diálogo aparece una voz con la pregunta: «Mi querido Sócrates, cuando tú te portaste con tanto valor en las batallas de Delos y Potidea, ¿lo hiciste así porque tenías una definición satisfactoria del valor? Si entonces ignorabas tanto como ahora lo que es el valor, y a pesar de todo te portaste valerosamente, esto demostraría que el valor no es una forma del conocimiento». Alguien con ánimo de molestar podría haber citado a los generales para probar este punto, ya que ninguno de los dos era capaz de definir el valor. En este sentido, según las reglas de Sócrates, no tenían conocimiento, pero a ninguno de los dos se les había acusado nunca de carecer de valor en la batalla, ni de ser incapaces de distinguir un cobarde de un soldado valeroso, entre los hombres que tenían bajo su mando. La lógica de Sócrates lleva a un callejón sin salida. El diálogo es muy divertido para los profesionales de la lógica, pero frustrante cuando se aplica a la práctica, o a lugares donde se realizan toda clase de trabajos útiles por hombres que, desde el general hasta el zapatero, no podrían definir —al menos a satisfacción de Sócrates— el valor que mostraban, ni los zapatos que fabricaban.

Sócrates era el maestro de la dialéctica negativa, capaz de destrozar todas y cada una de las definiciones o proposiciones que se le presentaban. Pero raramente ofrecía una proposición o definición propia. Esta queja sobre la dialéctica negativa de Sócrates era corriente en su época y en épocas posteriores. Era característica no sólo del Sócrates platónico, sino también del jenofóntico. En las *Memorables*, el sofista Hipias, filósofo versátil y maestro acreditado con importantes descubrimientos matemáticos, se enfrenta a Sócrates con esta acusación. En una de sus numerosas visitas a Atenas, Hipias encuentra a Sócrates hablando sobre su tema favorito y le pregunta despectivamente: «¿Todavía estás diciendo las mismas cosas que te oí hace tiempo?»[3] Sócrates se ofende y desafía a Hipias a un debate. Pero Hipias se niega, alegando que Sócrates emplea una dialéctica completamente negativa. «Te burlas de los demás», dice Hipias, «preguntando y examinando a todo el mundo, pero te niegas a dar una explicación u opinión sobre cualquier cosa».

Curiosamente, el mejor testimonio de la exasperación que provocaba su dialéctica negativa está en Platón. Acabamos de ver el enfrentamiento entre Sócrates e Hipias en las *Memorables* de Jenofonte. Sus enfrentamientos debieron crear una gran impresión en los discípulos de Sócrates porque hay dos diálogos dedicados a ellos en los escritos de Platón, el *Hipias mayor* y el *Hipias menor*. Éstos se presentan como una sátira no sólo del sofista en general, sino también del mismo Sócrates. Ambos, como la mayor parte de los diálogos socráticos, tratan sobre problemas de definición. El tema del Hipias mayor —«mayor» porque es el más largo de los dos— es la búsqueda de la definición de «la belleza». La palabra griega es *kalos*, que tiene muchos más significados y ambigüedades que su equivalente inglesa. Sócrates se aprovecha totalmente de estas ambigüedades.[4] Invita a Hipias a dar unas definiciones, y entonces las va destruyendo una por una, aunque no presenta ninguna de su propia cosecha. «El resultado final», observa en su prefacio H.N. Fowler, el traductor de Loeb, «es negativo».[5] Se muestra al sofista totalmente indefenso en las garras sin piedad de la dialéctica negativa de Sócrates. Entre todas las peleas «trucadas» de Platón, la victoria de este combate con tongo es tan exagerada que la hace difícilmente creíble. Es tan parcial que roza la caricatura, y corrobora la queja que Hipias presenta en las *Memorables* sobre el negativismo impenitente de Sócrates. El diálogo despierta en nosotros el deseo de un relato del debate visto por la otra parte, por un discípulo de Hipias.

El otro diálogo, el *Hipias menor* (llamado así porque es más corto), aunque en general se cree que es obra más personal de Platón que el *Hipias mayor*, va más lejos al exponer a Sócrates a la crítica. Hubiera podido transformarse con facilidad en una comedia de Aristófanes. Se intenta que Hipias parezca absurdo, pero es Sócrates quien lo parece de verdad. «Todo ello», como Fowler admite en su prefacio al *Hipias menor*, «parece una *reductio ad absurdum* del mundo socrático».[6]

Sócrates abre la discusión. Pide a Hipias que hable de los méritos relativos del honorable Aquiles y del astuto Ulises. Esto llevará a la comparación entre el hombre veraz y el hombre falso. La conclusión, como recapitula Fowler, «es que quien conoce mejor la verdad es el más capaz de decir false-

dades y, por lo tanto», —¡apretad vuestros cinturones dialécticos!— «el hombre veraz es el más falso». Esto fue la paradoja convertida en payasada.

Sócrates supera a los sofistas en el arte de hacer sofismas. Pues, ¿cómo podría un hombre veraz volverse falso sin dejar de ser veraz? No se le permite responder a Hipias con esta réplica evidente. Al final sólo dice con cansancio: «No puedo estar de acuerdo contigo, Sócrates». La gran sorpresa del diálogo es la respuesta de Sócrates. Dice: «Ni yo tampoco conmigo mismo, Hipias». Y Sócrates añade una triste confesión. «Como iba diciendo todo el tiempo», concluye, «referente a estas materias» —sus constantes esfuerzos para definir la virtud— «me pierdo, voy hacia arriba, hacia abajo, y nunca mantengo la misma opinión».[7] Así que Sócrates, también, al menos en el *Hipias menor*, se confiesa víctima de su propia habilidad en la dialéctica negativa.

Se cuestiona la autenticidad del *Hipias mayor* principalmente porque carece de la gracia e ingenio de los mejores diálogos platónicos. Las dudas sobre el *Hipias menor*, que pretende ser su continuación, son parecidas. Pero la luz satírica que ambos arrojan en la dialéctica negativa puede compararse a la de los otros diálogos platónicos, cuya autenticidad no se puede poner en duda. El *Menón* es un ejemplo extraordinario. Los antiguos lo subtitularon «Sobre la virtud», una continuación del Protágoras, que empezaba donde el otro terminaba. El lector recordará que el *Protágoras* terminaba con un salto mortal dialéctico. Protágoras y Sócrates cambiaban las posiciones que habían defendido al comienzo y Sócrates —por una vez— tomaba una posición positiva. Concluía que puesto que la virtud era conocimiento, tendría que poder enseñarse.

Si puede enseñarse, entonces es posible, por medio de la educación, que los hombres comunes sean capaces de gobernarse a sí mismos. Admitir esto fue una victoria de Protágoras como maestro y partidario de la democracia. Pero nunca tuvo la oportunidad de sacar esta conclusión en el diálogo que lleva su nombre.

La continuación toma su nombre de un joven discípulo encantador, un aristócrata de Tesalia, una región rural atrasada donde los terratenientes eran todavía la clase dominante y sus

tierras eran trabajadas por esclavos. En el *Menón*, Sócrates empieza por desdecirse, negando que la virtud pueda enseñarse. Emplea otra vez la dialéctica negativa y confunde completamente a Menón, pero llega a una positiva aunque frágil concesión. Sócrates admite al final de la discusión que la virtud «ni es natural ni se puede enseñar», sino que nos viene «como un regalo divino».[8]

Pero si la virtud es un regalo divino, entonces no se puede encontrar sólo entre los instruidos y la minoría superior. Esta implicación no se desarrolla en el diálogo pero está ahí. Éste parece ser el único lugar en los escritos platónicos donde se puede encontrar una admisión pasajera de que la virtud puede darse entre la mayoría, incluyendo los analfabetos y los humildes. Pero esta proposición se encamina en una dirección democrática, y el Sócrates de Platón rápidamente la destruye con una curiosa descalificación. Dice que este regalo divino se reparte «sin la comprensión de aquellos que lo reciben». Así un hombre común, si es virtuoso, no puede por esta razón pretender «conocimiento». Y el hombre «que sabe», como Sócrates nos ha dicho tantas veces, es el único con derecho a gobernar.

Pero las interrelaciones entre virtud, conocimiento y aprendizaje terminan en una niebla más espesa que nunca, cuando Sócrates le dice adiós a su joven amigo Menón. Éste expresa la misma frustración que hasta el día de hoy muchos lectores sintieron, a pesar de su encanto. Menón se queja de que «en innumerables ocasiones he hecho abundantes discursos sobre la virtud a diversas personas —y eran discursos muy buenos, creo yo— pero ahora» piensa que no puede aventurarse «una palabra más sobre su naturaleza». Menón dice que antes de conocer a Sócrates le habían puesto en guardia sobre su negativismo. «Acostumbraban a decirme», dice Menón, «que en tu caso, tú mismo dudas y haces dudar a los demás; y así ahora creo que me has hechizado con tus encantamientos y conjuros, que me han dejado en la perplejidad más absoluta».

Menón hasta hace un chiste a costa de su maestro. «Si se me permite una broma», dice Menón, «creo que tanto por tu apariencia física como por otros aspectos, te pareces extraordinariamente al pez torpedo, que paraliza a quien se le acerca

y le toca... y algo parecido es lo que creo que tú has hecho conmigo. La verdad es que siento mi espíritu y mi lengua completamente paralizados».[9]

Uno se pregunta, leyendo este encantador pasaje, si acaso es de alguna manera autobiográfico, si el mismo joven Platón ha sentido esta misma frustración en sus primeros encuentros con Sócrates. En todo caso, aquí el genio de Platón, como escritor de drama filosófico, trascendió la devoción a la memoria de su maestro. La escena confirma la verosimilitud satírica de ambos *Hipias*.

Hay que hacer todavía una melancólica observación sobre el *Menón*. Se supone que el diálogo sucedió en Atenas en el 402 a. J.C., tres años antes del juicio de Sócrates.[10] Y Menón, con dramática premonición, avisa a Sócrates que su dialéctica negativa le puede proporcionar problemas. «Considero», le dice cariñosamente Menón a Sócrates, «que no sería bueno que viajaras ni te fueras lejos de casa; pues si continuaras así, como extranjero, en cualquier otra ciudad seguramente te arrestarían como brujo».[11] La palabra griega que usa Menón —*goes*— no lleva consigo las connotaciones halagadoras que le damos en inglés a la palabra *mago*. En griego significa literalmente un brujo masculino, y se usaba en sentido figurado para un malabarista o un tramposo. Así, en el *Menón*, las campanas tocaron a muerte para Sócrates.

Esta queja acerca de la dialéctica negativa de Sócrates es corriente en la antigüedad. La encontramos en Cicerón, que estudió filosofía en Atenas, tres siglos después del juicio. Sócrates era uno de sus héroes. Pero Cicerón en su propio diálogo, *Académica*, que trata sobre la teoría del conocimiento (es decir, lo que *es* el conocimiento o la «epistemología»), registra la opinión de su amigo Varrón, uno de los romanos más instruidos de su época. «El método de discusión que Sócrates empleaba», dice Varrón, «en casi todos los diálogos, anotados de un modo tan completo y diverso por sus oyentes, era no asegurar nada él mismo sino refutar a los demás».[12] Cicerón estaba de acuerdo. En su tratado *Sobre la naturaleza de los dioses*, dice que Sócrates creó «una dialéctica puramente negativa que se abstiene de pronunciar cualquier juicio positivo».[13]

San Agustín ofrece una observación parecida. Como Cicerón, no era un crítico hostil de Sócrates o de Platón. Por el contrario, en sus *Confesiones* dice que ciertos trabajos platónicos le llevaron por primera vez a Cristo, y «una vez conseguida una indicación de ellos, a buscar la verdad incorpórea».[14] Sin embargo, en su *Contra los académicos* (es decir, los platónicos), San Agustín les acusa de creer «que podían defenderse ellos mismos del error teniendo cuidado de no comprometerse con una afirmación positiva».[15] En su *Ciudad de Dios*, Agustín rastrea esta dialéctica negativa hasta Sócrates, y dice que creó una confusión extraordinaria entre sus seguidores, aun en una cuestión tan fundamental como el bien supremo, destino último de una vida virtuosa. Agustín dice que Sócrates «tenía la costumbre de iniciar todos los argumentos posibles y mantener o demoler todas las posiciones posibles». Entonces, «cada uno de sus seguidores pudo tomar una de sus posiciones dogmáticamente y plantear su propia norma de la virtud como él consideró mejor».

Como resultado, «tan contradictorias eran las opiniones que mantenían los socráticos acerca de esta meta que, por increíble que pueda parecer a los partidarios de un solo maestro, algunos, como Aristipo, afirmaban que el placer es el bien supremo, mientras que otros, como Antístenes, decían que lo es la virtud.[16] Agustín atribuía a esta dialéctica negativa de Sócrates la enemistad que le condujo hasta el juicio, afirmando que el viejo filósofo «solía burlarse y atacar la locura de los que no estaban instruidos». Para Sócrates, observa Agustín, esto parecía incluir no solamente al hombre común sino también a sus jefes y cualquiera de los maestros rivales.

San Agustín atribuye a Sócrates el «emplear una habilidad maravillosa para hacer discursos y un ingenio de lo más refinado». Pero «su costumbre», continúa San Agustín, «era la de confesar su propia ignorancia o la de esconder su propio conocimiento». Su efecto era frustrar y alguna vez enfurecer a sus oyentes. «En efecto», concluye San Agustín, «es así como despertó las enemistades, se le condenó con un cargo falso e incurrió en la pena de muerte».[17]

Una de las facetas más extrañas del carácter de Sócrates es su actitud hacia la enseñanza, a pesar de que la enseñanza fue

su ocupación durante toda la vida. Nunca trabajó en otra cosa. Aparentemente vivía de una pequeña renta heredada de su padre, al que se describe como escultor o tallador de piedra (la distinción entre artista y artesano no estaba muy clara en la antigüedad). Sócrates era un maestro tan itinerante como los sofistas que tanto él como Platón denigraban constantemente. Mientras que ellos viajaban por las ciudades griegas, él empleaba sus días en gimnasios y recintos porticados de Atenas hablando de filosofía con cualquiera que quisiera escuchar.

Era un personaje ciudadano, un filósofo casero. Los poetas cómicos hacían chistes a su costa en el teatro, y aun dedicaban comedias enteras a sus excentricidades como maestro. El más famoso y el único ejemplo sobreviviente, naturalmente, es *Las nubes* de Aristófanes, donde se describe a Sócrates como director de una escuela. Aristófanes hasta inventó una palabra cómica para designar la escuela. La llamó un «pensatorio», o *phrontisterion*, una adaptación del verbo griego *phrontizein*, que quiere decir pensar —como si ahora llamásemos a nuestros centros de investigación «guardasesos». Sócrates pronto atrajo discípulos de todos los confines de Grecia, y muchas y diversas escuelas de filosofía empezaron a declararse seguidoras de sus enseñanzas.

Sin embargo, una y otra vez, Sócrates niega ser un maestro. Se complace en confundir a todo el que le proclama maestro. Cuanto más famosos son, más goza con su confusión.

Exhorta a sus conciudadanos atenienses a la virtud, pero proclama que no puede enseñarse. Identifica virtud con conocimiento; sin embargo, insiste en que este conocimiento es inalcanzable y no puede enseñarse. Para rematar todo esto, después de hacer que sus interlocutores se sientan incómodos e ignorantes, Sócrates confiesa que él mismo no sabe nada. Esta humildad final empieza a parecer una forma de jactancia. Que le digan a uno que sabe todavía menos que un hombre que insiste alegremente en que no sabe nada, es añadir el insulto a la injuria. De todas las paradojas de Sócrates, esta declaración de que no era un maestro parece la más paradójica. No podemos saber, naturalmente, lo que había en la mente de Sócrates. Pero por las circunstancias se puede deducir la razón de que prefiera negar que era un maestro e insistiese en que ni la virtud ni el

conocimiento podían enseñarse. Podemos destacar tres posibles razones. Una es política, otra es filosófica, y la tercera es personal. Las tres convergen y se apoyan entre sí.

La razón política está unida a su punto de vista antidemócrata. La doctrina socrática que «el que sabe» debía gobernar y el resto obedecer, sería socavada si el conocimiento y la virtud pudieran enseñarse. La razón filosófica es que Sócrates buscaba certezas absolutas —definiciones absolutas de la virtud y del conocimiento— y encontraba una y otra vez que éstas eran inalcanzables.

La razón personal puede haber sido que los más famosos discípulos de Sócrates —el futuro dictador Critias y el brillante pero alocado Alcibíades— se volvieron indignos e hicieron mucho daño a Atenas. Se citaron sus trayectorias como prueba de que Sócrates como maestro de la virtud fue un fracaso. Al negar que fuese un maestro, negaba su responsabilidad por sus conductas deplorables. Si la virtud era conocimiento y el verdadero conocimiento era inalcanzable, entonces no se podía reprochar a Sócrates de que dos de sus más encantadores discípulos hubieran resultado tan malos.

Esto es más que una suposición. Se confirma en las *Memorables*. Ahí Jenofonte dice que «el acusador» le acusó de que «entre sus discípulos estaban Critias y Alcibíades y nadie perjudicó más que ellos a la ciudad». El acusador dijo que «durante la oligarquía» de los Treinta, Critias era «el más ladrón, más disoluto y más asesino» de los Treinta que gobernaron entonces a Atenas, mientras que en los días de la democracia Alcibíades fue «el más licencioso, el más arrogante y el más violento».[18]

Jenofonte estaba de acuerdo con la condena de Critias y Alcibíades. «No tengo la intención», escribe, «de excusar todo el mal que estos dos hombres hicieron al Estado». La ambición, dice, era el sustento de ambos: ningún ateniense fue nunca como ellos. Estaban ansiosos de controlarlo todo y de aventajar a cada rival [por la fama]».[19] Pero Jenofonte argumenta que no se debe hacer a Sócrates responsable de su mala conducta. «Sabían», dice, «que Sócrates vivía modestamente, y sin embargo era del todo independiente», y que «era estrictamente moderado en todos sus placeres». Pero el ejemplo que daba no surtió ningún efecto. Su sencilla manera de vivir no les resultaba atrac-

tiva. «Si el cielo les hubiera otorgado la elección entre una vida como la que Sócrates vivía y la muerte», dice Jenofonte, «hubieran preferido morir».

Si la virtud es conocimiento, como Sócrates enseñaba, entonces Critias y Alcibíades deberían haber sido preeminentemente virtuosos. Pues estaban entre los más brillantes y versátiles atenienses de su tiempo. Su falta de virtud no era consecuencia de su ignorancia sino de su carácter. Éste era el punto de vista dominante en Grecia antes y después de Sócrates. La expresión superviviente más antigua se encuentra en un famoso fragmento del filósofo presocrático Heráclito: «El carácter de un hombre es su destino» *(ethos anthropou daimon)*. Esta brillante intuición es la base de la tragedia griega. Critias y Alcibíades eran ambos figuras trágicas, condenados por los defectos de sus caracteres. La palabra misma, y la idea, de «ética» procedía de la palabra griega *ethos*, que quería decir carácter. Los dos grandes tratados sobre la moralidad de Aristóteles eran llamados *ethica*, de donde deriva la palabra ética. Tenía una consecuencia oculta. Si la virtud provenía del carácter y no del conocimiento, era algo que podían tener los humildes y faltarle a los poderosos.

Jenofonte dice que lo que atrajo de Sócrates a Critias y Alcibíades era su habilidad para argumentar. «Podía hacer lo que quisiera con cualquier contrincante». Sus actuaciones posteriores «dejaron en claro el motivo» de hacerse discípulos de Sócrates, «pues tan pronto como se creyeron superiores a sus condiscípulos, se apartaron de Sócrates y se iniciaron en la política: era para fines políticos por lo que necesitaban a Sócrates.»[20]

Pero la defensa de Jenofonte no puede contrarrestar una parte vital de la acusación. Anteriormente, en las *Memorables*, como recordará el lector, «el acusador» alegaba que las enseñanzas antidemocráticas de Sócrates habían llevado a los jóvenes a despreciar la constitución establecida y los había «convertido en violentos».

No hay evidencia de que Sócrates predicara el derrocamiento de la democracia por la fuerza. No hay razón para dudar del argumento de Jenofonte según el cual Sócrates prefería la persuasión a la violencia. Pero Jenofonte no responde a la acusación de que el desdén de Sócrates por la democracia ate-

niense —y el desprecio con el que trataba tales medidas igualitarias como la elección al azar de los cargos oficiales— llevó a sus discípulos «a despreciar la constitución establecida y los volvió violentos».[21]

El desprecio a la democracia y al hombre común es un tema recurrente en el Sócrates jenofóntico y platónico. Puede verse como la justificación o estímulo para que hombres hambrientos de poder, como Critias, puedan derrocar la democracia o para manipularla cínicamente como hizo Alcibíades tan a menudo en su búsqueda del poder.

La dictadura de los Treinta, como se le llamó a la estricta oligarquía que reemplazó la Asamblea en el 404, se instaló, con el consentimiento de los espartanos, a raíz de su victoria sobre Atenas en la guerra del Peloponeso. Entre los aristócratas descontentos que sirvieron a los espartanos como instrumento de la dictadura estaban Critias y Cármides. Jenofonte no menciona que ambos eran parientes de Platón, el primero un primo y el último su tío. Ambos aparecen en los diálogos de Platón como personajes encantadores, en relación amistosa con Sócrates; Cármides, en el diálogo que lleva su nombre, aparece como un joven encantador, promesa intelectual, al que Sócrates interroga sobre la virtud. Critias aparece como un respetable participante de por lo menos cuatro diálogos, y se honra su nombre y su familia en un fragmento que ha quedado de otro, el *Critias*. Pero excepto por un breve y desaprobador pasaje en la *Séptima Carta* (que puede ser o no auténtica), Platón nunca hace referencia a este sangriento y doloroso capítulo de la historia ateniense, y en ninguna parte de los escritos platónicos —ni siquiera en la *Séptima Carta*—, se relaciona el nombre de Critias con estos horrores. Pero todavía era un reciente y amargo recuerdo cuando se llevó a Sócrates a juicio cuatro años después de que se restaurara la democracia.

Su amado Alcibíades era una prueba viviente en contra de su proposición favorita. Pues Alcibíades tenía muchísimo conocimiento, en todos los sentidos. Pero nadie, ni aun Sócrates, proclamó nunca que Alcibíades fuera un modelo de virtud.

Alcibíades cruza los cielos de la historia ateniense como un meteoro. No era solamente brillante y hermoso, era un hombre de múltiples talentos, un general militar genial, de deslum-

brante habilidad en el discurso político y filosófico, un aristócrata adorado por el *demos*, eróticamente irresistible —en el mundo bisexual de la antigüedad— lo mismo para los hombres que para las mujeres. (Sócrates parece haber sido la única excepción a la irresistible atracción sexual de Alcibíades, como sabemos por la lamentable narración de este último en el *Banquete* de Platón, de una noche austera y sin acontecimientos bajo una misma manta con Sócrates.) El *demos* ateniense estaba fascinado con Alcibíades y recurría a él una y otra vez en las emergencias como su última esperanza. Pero nunca confiaron en él.

En la iniciativa más arriesgada de la guerra del Peloponeso, el ataque naval a Siracusa, la democracia eligió a Alcibíades como comandante, pero no le confiaron la autoridad total. Aseguraron el desastre al dividir el mando con el pesado y supersticioso Nicias. Un eclipse de luna lo atemorizó e impidió atacar a Siracusa cuando hubiera podido sorprender a la ciudad sin estar preparada. Su vacilación terminó en una derrota desastrosa para Atenas.

Mientras tanto, antes de que la expedición naval llegara a Siracusa, se llamó a Alcibíades a Atenas, a causa de la manifiesta desconfianza popular. Fue acusado, quizás a causa de una intriga de rivales aristócratas, de haber profanado los sagrados misterios de Atenas durante una fiesta de borrachos. En lugar de volver para un juicio prefirió huir y se refugió, no en un área neutral, sino entre los enemigos de su ciudad, poniendo su talento y pericia militar al servicio de los espartanos.

Excepto uno, Alcibíades poseía todos los regalos que los dioses podían conceder, incluyendo la indulgente amistad de su maestro Sócrates. Lo único que le faltaba era carácter. Su muerte era un tema que ni de encargo para Shakespeare, y se puede preguntar por qué él, que tomó tanto de Plutarco, no convirtió la apasionante *Vida de Alcibíades* en una de sus tragedias. El héroe imperfecto murió luchando en el exilio —desnudo, en inferioridad numérica, pero valientemente con la espada en la mano— después de haber caído en una emboscada tendida por una banda de asesinos en la cama de una mujer. Según Plutarco, su antiguo rival Critias fue el que organizó el asesinato. Critias, que era todavía el líder de los Treinta, temía que el *demos* ate-

niense, al que Critias había echado de la ciudad, pudiera recurrir a Alcibíades otra vez para conducirlos a derrocar su odiada dictadura. El mismo Critias pronto fue asesinado, así como Cármides, cuando luchaban contra la coalición de demócratas moderados que habían reconquistado la ciudad.

Es inaceptable que el espantoso asesinato, de un discípulo por otro, amado especialmente por Sócrates, en una lucha sombría por el poder, se inmiscuyese en los pasajes apologéticos y llenos de cariño de Jenofonte o Platón. Pero no cuesta imaginar cómo debieron ser los pocos años que le restaron de vida al viejo maestro antes del juicio.

La ecuación socrática de la virtud con el conocimiento tiene un famoso corolario: que nadie hace el mal voluntariamente. O, podría decirse, la gente obra mal «porque no conocen nada mejor». No hay duda de que esto alguna vez es verdad. Pero se tiene que bajar mucho en la escala de la humanidad para ignorar la diferencia entre el bien y el mal, o tan bajo en la desesperanza como para olvidar la diferencia.

No se pueden atribuir los crímenes de Critias contra la ciudad ni a la falta de conocimiento ni a la desesperación. Este aristócrata tenía tantas cualidades como Alcibíades. Nunca estuvieron en tanto peligro la vida y la propiedad en Atenas como bajo su gobierno. Su historial ha oscurecido sus cualidades. Era un poeta, dramaturgo, un maestro de la más pura prosa ática. Una historia puede ilustrar lo que hubiera podido ser su reputación si no hubiera sido por su sangrienta incursión en la política. Varios siglos después un famoso retórico ateniense, Herodes Ático, se convirtió en el profesor de griego de Marco Aurelio, el único filósofo entre los emperadores romanos, y el único verdadero rey filósofo que ha aparecido nunca en el teatro de la historia. Herodes admiraba el puro estilo ático de Critias y es posible que hubiera podido usar sus escritos para enseñar al emperador romano a escribir griego según la moda clásica ateniense. Así que las nobles *Meditaciones* (escritas en griego, no en latín) de Marco Aurelio —las que nos pueden elevar y consolar durante las adversidades— podrían ser en parte deudoras —por su belleza de estilo— del modelo que impuso el odiado dictador ateniense.

Ésta es una vital diferencia entre la carrera de Alcibíades y la de Critias. Alcibíades fue a veces, en su turbulenta carrera, un líder de la democracia. Critias era un oponente impenitente. Critias fue el primer Robespierre. Sus crímenes eran el fruto de una cruel e inhumana pero consecuente lógica. Estaba determinado a rehacer la ciudad de acuerdo con su propio modelo antidemocrático sin importarle el coste humano. En un sentido —por mucho que Sócrates lo desaprobara— Critias podría haber proclamado que sólo estaba tratando de cumplir con la doctrina socrática de que «el que sabe» debía gobernar y el resto obedecer. La propia fórmula era una invitación a tomar el poder para audaces ideólogos como Critias, que estaban seguros de que el fin que buscaban justificaba los medios necesarios para conseguirlo.

# VI. A LA CAZA DE LO IMPOSIBLE

## La búsqueda socrática de definiciones absolutas

Según Sócrates, no se puede conocer realmente lo que no puede ser definido con inmutable comprensión. Algo que carece de definición absoluta lo llama *doxa*, o mera opinión, para distinguirla del verdadero conocimiento, que llama *episteme*. Posteriormente se ha traducido frecuentemente *episteme* como «ciencia» o «conocimiento científico». Pero la traducción puede conducir a error. La *episteme* socrática no es ciencia tal como la conocemos, ni como Aristóteles la definió —observación paciente y acumulación de hechos particulares y su ordenación dentro del sistema general del conocimiento—. Era pura y simplemente definición, definición absoluta.

Aristóteles atribuye a Sócrates el planteamiento de la definición. Lo considera la mayor aportación socrática a la filosofía. En la *Metafísica*, Aristóteles dice que «al menospreciar el universo físico y centrar su estudio en las cuestiones morales, Sócrates buscó lo universal en esta esfera *y fue el primero en centrarse en la definición*».[1]

Pero esta concentración en la definición pudo conducir a Sócrates en dirección equivocada, e incluso a absurdas conclusiones. La definición es importante para eliminar la ambigüedad de los argumentos, para enfocar claramente el asunto de la discusión, o para que —como ocurre a menudo— las dos partes

oponentes no caigan en la trampa de hablar de cosas distintas. El énfasis en la definición era importante en el desarrollo de la lógica, ya que gran parte de la lógica se deduce de las definiciones generales.

En la perspectiva del desarrollo filosófico de los griegos, la búsqueda socrática del absoluto y de la definición inmutable puede entenderse también como una reacción contra la visión del gran filósofo presocrático Heráclito. Su tema central era el cambio, perpetuo e ineludible. Todo cambia —dijo— y nunca podremos entrar dos veces en el mismo río.

Fue una clara y profunda percepción y su mayor contribución a la filosofía. Pero, como otras grandes verdades, puede llevar demasiado lejos y conducir a exageraciones. Heráclito era un místico y le gustaba afirmar la identidad de los opuestos; el ir y el venir, dijo una vez, es lo mismo. Pero no tuvo en cuenta esta doctrina cuando afirmó que el cambio es perpetuo. De acuerdo con su propia doctrina sobre la identidad de los opuestos, esto es a la vez verdadero y falso. Cada cosa cambia en un sentido pero en otro permanece inmutable.

Vivimos rodeados de misterios. Uno es el misterio del cambio. El otro es el misterio de la identidad. Pero ambas realidades son inseparables. Los ríos cambian continuamente y nunca son los mismos, el agua siempre corre y cambia, sus riberas y su curso varían con el impacto de las crecidas y de las sequías. Son hechos observables e innegables; pero, por otra parte —a pesar de estos cambios—, los ríos poseen una evidente identidad. El Amazonas, el Mississippi, el Danubio y el Ganges han existido durante milenios, han discurrido por el mismo cauce y en el mismo lugar, claramente identificables a pesar del cambio constante.

De la misma manera, el niño y el hombre son diferentes, pero sus rasgos individuables persisten y son reconocibles. El ser humano cambia constantemente eliminando células viejas y creando nuevas, creciendo y envejeciendo constantemente. A veces es difícil reconocer un viejo amigo, pero sus rasgos familiares permanecen y aparecen si los observamos con más cuidado. El cambio es constante, pero también la identidad. La verdad total sólo puede ser alcanzada tomando ambas en consideración. Esto inspira esencialmente la dialéctica hegeliana,

que buscará la conciliación de los opuestos en una síntesis más elevada. Está reflejada también en lo que el filósofo Morris R. Cohen, del City College de Nueva York, solía llamar «el principio de polaridad». Ignorar los dos polos de un problema es ignorar la más pura realidad.

Para Sócrates y para Platón la búsqueda de la definición se convirtió en la búsqueda de una incambiable, invariable, eterna y absoluta «realidad», por debajo, encima y detrás del universo heraclíteo, de constante fluir y de intrincadas contradicciones. La historia de esta búsqueda es, en menor escala, la historia de la filosofía. Incluso nosotros —como atrapados en un metafísico laberinto—, siglo tras siglo, a través de una espiral de creciente complicación y complejidad, volvemos a la media docena de respuestas acuñadas por los antiguos filósofos griegos.

Sócrates y su búsqueda de la definición juegan un papel esencial en este inacabable debate. Pero esto sitúa a sus propios discípulos en dos direcciones enteramente opuestas. Una es la elegida por Platón, la otra por Antístenes. Ambos parten de la misma observación: su maestro, como admitía él mismo, no fue capaz de conseguir las definiciones que buscaba. Se separaron al encontrar soluciones radicalmente diferentes para este dilema. Estas direcciones contradictorias han marcado desde entonces el pensamiento filosófico.

Una cae en el más completo escepticismo y niega la misma posibilidad del conocimiento. El otro camino, el de Platón, fue crear otro mundo lejano, un mundo de «ideas» eternas e inmutables, que llamó el mundo real. Este mundo real platónico estaba ocupado por lo irreal y por eso lleno de objetos eternos, reconfortantes, inamovibles y confortables. Él se refugió en este paraíso metafísico.

Platón era el prototipo del hombre conservador. Por encima de todo, temía el cambio, y su filosofía busca el camino para escapar a esto. En esta búsqueda levantó un maravilloso edificio de pensamiento a través del cual la exploración es un placer. Pero es también rico en juegos verbales, contradicciones, incursiones desde la filosofía a la teología, raptos místicos y atractivos absurdos, como gárgolas que nos hacen muecas desde los oscuros rincones de una enorme catedral medieval.

Es posible que uno de los primeros ataques a la teoría de

las formas e ideas platónicas, fuera el del sofista Antifón. Las Formas platónicas eran, por supuesto, la personificación de conceptos universales diferentes de los objetos particulares que los representan. Platón, por medio de la teoría de las Formas, fue el primero que atrajo la atención hacia los «universales», como más tarde serían llamados. Pero Platón llevó su intuición tan lejos, que entra en la esfera de lo absurdo. Hasta pretender, en palabras de Aristóteles, que los objetos particulares sólo existen por «participación» con las Formas o Ideas.[2] Desde el punto de vista de Platón, sólo las Ideas son «reales». Los objetos particulares eran sólo su cambiante y evanescente reflejo.

Concretando, nuestra cama es «irreal». La idea de la cama, que existe eternamente en algún mundo lejano, es la verdadera realidad. A esto dio Antifón una réplica eficaz, observando —en un fragmento de un trabajo perdido *Sobre la verdad*— que si alguien entierra una cama de madera en la tierra y la deja allí pudrirse, podría quizás crecer un árbol, pero nunca una cama. En otras palabras, la materia de la cama es anterior a la forma o a la idea. La madera podría regenerarse a sí misma, pero se necesitaría un nuevo artesano humano, de una nueva generación, que tomase una madera e hiciese de ella una nueva cama. Bajo esta perspectiva, el concepto universal, la Idea de la cama vive solamente como una sombra metafísica de lo particular. Así Antifón, mediante esta materialista y sensata observación, trastoca de arriba abajo el universo platónico. Éste es el metafórico y fascinante pantano en el que Sócrates introdujo a sus discípulos en la búsqueda de definiciones absolutas.

Sócrates llevó la búsqueda de definiciones absolutas hasta el absurdo. Hay pasajes en los diálogos platónicos que se leen como si fuesen fragmentos de alguna comedia perdida de Aristófanes. Uno es del *Teeteto*, cuando —aferrado al problema del conocimiento— Sócrates discursea sobre la fabricación de zapatos. Otro es del *Fedro*, cuando, en una búsqueda similar, lo hace sobre la compraventa de caballos.

En ambos diálogos, Sócrates empieza su argumento con el axioma de que no podemos hacer un zapato si no sabemos lo que es un zapato, ni podemos hacer tratos sobre caballos sin conocer lo que es un caballo. Efectivamente, para hacer zapatos y tratar sobre caballos es necesario saber lo que es un zapato y

lo que es un caballo; pero, ¿es también necesario cumplir con las imposibles reglas de la lógica socrática y poseer una absoluta y perfecta definición tanto de los zapatos como de los caballos? ¿Deben ser el zapatero y el tratante de caballos unos cualificados doctores en metafísica? Sócrates pide no solamente una perfecta definición del zapato y del caballo sino —¡más difícil todavía!— una perfecta definición del conocimiento mismo. Así es como Sócrates hace caer a Teeteto, el menos inteligente de los sumisos aduladores que Sócrates nos presenta en el canon platónico:

SÓCRATES: Entonces él [el zapatero] no entiende de zapatos si no sabe lo que es el conocimiento.
TEETETO: No.
SÓCRATES: Entonces quien ignora el conocimiento no entiende del arte de hacer zapatos ni de ningún otro arte.
TEETETO: Cierto.[3]

Cualquier ateniense podría haber hecho la obvia objeción a este sinsentido estratosférico: un zapatero no necesita ser filósofo, y un filósofo no es necesariamente un buen zapatero. Seguramente, al cliente que compró un trozo de piel para llevárselo al zapatero no le interesaban —como parecía creer el filósofo— los universales sino los particulares. Él deseaba un par de particulares zapatos para sus particulares pies, y no la perfecta definición metafísica de un zapato. En aquellos tiempos, como hoy, el pie derecho no es el mismo que el izquierdo. Así que, ni siquiera en un mismo par, los zapatos son idénticos, a pesar de la perfecta definición de «zapato». Y el cliente deseaba un par de zapatos particulares hechos lo mejor posible con la particular pieza de cuero que él eligió. En el detalle, lo «particular» es más importante que lo «universal». En un detalle vital, el zapatero pasa por delante del filósofo: el zapatero *puede* hacer un zapato. Pero el filósofo no puede dar con la absoluta y perfecta definición ni del zapato ni del conocimiento. Si los consideramos en sus respectivos oficios, el zapatero es claramente mejor artesano que el metafísico. Lo mismo el tratante de caballos. En *Fedro*, Sócrates dice que sería necio «si te animase a comprar un caballo para luchar contra los inva-

sores y no supiera qué es un caballo».[4] Un espectador irreverente podría muy bien haberle interrumpido en este momento y decirle que, si ni Sócrates ni Fedro conocían lo que era un caballo, obviamente tenían un cociente intelectual demasiado bajo para ser útiles en ningún ejército.

Como en el caso del zapatero, el arte del tratante de caballos se apoya en lo particular y no en lo universal. La primera cosa que preguntaría el tratante es la clase de caballos que deseamos. ¿Para la guerra? ¿Para las carreras? ¿Para pesadas tareas en el campo? ¿Para arrastrar un lujoso carruaje en una salida de vacaciones? Entonces el prudente comprador echaría una cuidadosa ojeada a los dientes del caballo, a sus patas y a sus cascos antes de cerrar el trato, y esto dando por supuesto que el comprador del caballo no era un idiota al que pudieran embaucar con una cebra o un asno. Desde el punto de vista del sentido común, las profundidades de la metafísica parecen salidas del país de las maravillas. Todo el mundo sabe lo que es un caballo, todo el mundo excepto los filósofos.

Todo este tipo de engañosa analogía y confusión semántica fue utilizado por Sócrates y sus discípulos para cubrir de escarnio a la democracia. Estas analogías tenían implicaciones políticas. Si ocupaciones tan simples como la de hacer zapatos o vender caballos no podían desempeñarse con éxito sin poseer inasequibles definiciones, ¿cómo podía la gente común ser, ni de lejos, apta para ejercitar el arte más complejo de gobernar sus ciudades?

De las ambigüedades del maestro, cada discípulo de Sócrates pudo sacar variadas conclusiones y diferentes sistemas filosóficos. Pero todos, sin excepción, sacaron de ellas conclusiones antidemocráticas. Tomadas en serio, habrían podido colapsar la vida de la ciudad.

Antístenes, el discípulo más antiguo de Sócrates, fue el primero de los cínicos. Rechazó la sociedad humana y sus convenciones. La búsqueda socrática de la definición perfecta llevó a Antístenes al escepticismo. Pudo ser el primero que expuso lo que en la Edad Media se llamaría Nominalismo —la creencia de que los conceptos generales así como las categorías generales o las definiciones, eran solamente nombres, quimeras de la mente y no realidades. Pero políticamente Antístenes estaba

por completo de acuerdo con Sócrates. No sentía más que desprecio por la democracia. Diógenes Laercio, en sus *Vidas de los filósofos*, dice que Antístenes «solía recomendar a los atenienses que votasen que los asnos eran caballos».[5] Esta broma sobre el gobierno de la ciudad por el voto de la mayoría, parece que fue un lugar común en el círculo socrático. Una variante se encuentra en el *Fedro* de Platón. Allí Sócrates hace su propio chiste sobre el tema. Dejamos la cita anterior en el intento de comprar un caballo sin saber qué es un caballo. Sócrates sigue bromeando: «Sólo sé que Fedro cree que el caballo es el animal doméstico que tiene las orejas más largas».* Fedro —que no es tan imbécil— interrumpe a Sócrates para protestar. «Esto es ridículo, Sócrates.» Pero Sócrates no ha terminado su bromita y le trata con el mismo cínico menosprecio con que trató a Antístenes:

SÓCRATES: ... pero si yo tratara de convencerte, con toda seriedad, alabando al asno llamándole caballo, diciendo que era la más valiosa posesión, tanto en casa como en la guerra, que podías usarlo como montura en la batalla, y que era capaz de cargar con el bagaje y era útil para otros muchos planes...

FEDRO: Entonces esto podría ser soberanamente ridículo.

Absolutamente de acuerdo. Un asno no es un caballo. Pero es difícil imaginar un campesino lo bastante estúpido como para comprar un asno confundiéndolo con un caballo, aunque el discurso de venta fuera elocuente, y el mismo Sócrates fuese el vendedor. Sin embargo, Sócrates usa esta simplista analogía para atacar a la Asamblea ateniense y a sus oradores:

SÓCRATES: Cuando el orador, que no distingue el bien y el mal, intenta persuadir a una ciudad igualmente ignorante, no de que un asno pueda tener apariencia de caballo, sino que intenta pasar el mal con apariencia de bien y, habiendo estudiado la opinión de la multitud,

* Supongo que en estos tiempos motorizados debo explicar que es el asno, y no el caballo, quien tiene las orejas más largas. *(N. del A.)*

les persuade para hacer el mal en vez del bien, ¿qué cosecha supones recogerá este orador de la semilla que ha sembrado?

FEDRO: No muy buena cosecha.[6]

De acuerdo nuevamente. Pero la Asamblea y «la multitud» —un término que designa algo despreciable en los diálogos platónicos— deben tratar asuntos que poco tienen que ver con simples problemas del bien y del mal, cuestiones prosaicas de la administración de la ciudad o, a veces, cuestiones cruciales en las que incluso los filósofos —o acaso especialmente los filósofos— encontrarían difícil distinguir entre lo intrínsecamente bueno y lo intrínsecamente malo. Todos se enfrentan a menudo con la oscura complejidad de la vida. Los asuntos humanos no encuentran maestros perfectos ni pretenden soluciones perfectas.

Estas homilías socráticas, que parecen tan profundas al lector falto de espíritu crítico, con frecuencia caen en el ridículo. Intentaron cubrir de oprobio la democracia pero, con frecuencia, éste recayó sobre Sócrates y Platón. Recuerdo una sarcástica reflexión del filósofo inglés Hobbes en su *Leviatán*. Con la noble expresión del siglo XVII, Hobbes dice que «no todos los seres vivos están expuestos al privilegio del absurdo, sino sólo el hombre», y añade maquiavélicamente, «y de los hombres, los más expuestos son los que profesan la filosofía».* Hobbes sigue diciendo que «no hay nada, por absurdo que sea, que no pueda encontrarse en los libros de filosofía».[7] Y en las páginas siguientes Hobbes acusa a los que dicen que «la naturaleza de las cosas es su definición». Esto señala directamente a Sócrates. Entre los ejemplos de absurdos filosóficos, Hobbes incluye aquellos que afirman que «existen cosas universales», donde apunta claramente a los platónicos. Los platónicos no sólo transformaron en «cosas» los conceptos universales, las ideas y las formas, sino que las proclamaron, no como quimeras útiles para el análisis y la clasificación, sino como las únicas cosas verdaderamente «reales». De este modo los platónicos,

* Encontré esta cita en un ensayo encantador sobre «Desatinos» de A.C. Baier en la *Encyclopaedia of Philosophy*, editada por Paul Edwards (Nueva York, Macmillan, 1967). *(N. del A.)*

con sus celestiales y atrayentes meditaciones, escamotearon y cambiaron de arriba abajo el verdadero significado de las palabras y las usaron en su vendetta contra la democracia.

La teoría platónica de las Formas tuvo su origen en Sócrates y en su búsqueda de las definiciones absolutas. Pero el mismo Sócrates —según Aristóteles—, «no separó los universales de los particulares» e «hizo bien en no separarlos».[8]

Sin embargo, fue Sócrates quien empezó la imposible búsqueda metafísica, y fue Platón quien la llevó adelante. Las Formas fueron su respuesta a las nunca alcanzadas definiciones de Sócrates.

Entenderemos mejor la duración, complejidad y esencial insolubilidad de la misión de Sócrates, si acudimos al artículo sobre «Definición» en la *Encyclopaedia of Philosophy*.

El artículo demuestra que después de más de dos mil años de intensa discusión y profundo análisis, todavía los filósofos no han sido capaces de decidir lo que «es» una definición, ni mucho menos determinar si es factible llegar a la perfecta definición.* Este resumen magistral proporciona un antídoto contra «el efecto adormecedor» del que se quejaba el pobre Menón, después del encuentro agotador con la negativa dialéctica de Sócrates que destruía tranquilamente cualquier definición sin ofrecer ninguna. El artículo observa que «los problemas sobre definiciones están continuamente presentes en las discusiones filosóficas», pero que «no hay problema del conocimiento menos clarificado que el de la definición». Así están después de dos mil años nuestros modernos «sofistas», todavía encuentran estas cuestiones sobre las definiciones tan apasionantes como las encontraban ellos en los diálogos de Platón.

El problema no es tan sólo que las cosas cambian constantemente, eludiendo así la definición absoluta. El problema está también —como todos los jueces de un tribunal de justicia saben— en que las circunstancias pueden no sólo alterar los casos, como dicen los abogados, sino que pueden poner en duda la

* Este artículo de Raziel Abelson, uno de los más extensos de la *Encyclopaedia*, ocupa veinte columnas. Es recomendable para quien quiera adentrarse en los diálogos de Platón. *(N. del A.)*

viabilidad de los principios que normalmente aparecen como inamovibles.

Esto es verdad en la definición de la virtud, el tema preferido de Sócrates. Sócrates hubiera estado seguramente de acuerdo en decir que la verdad es una virtud básica. Un mentiroso no es un hombre virtuoso. ¿Pero siempre es así? ¿Nunca, en ninguna circunstancia, puede cambiar esta fundamental proposición? Supongamos que tenemos un amigo moribundo en un hospital que se pregunta por qué su amada esposa no viene a visitarle en su última hora. ¿Qué es más virtuoso, contarle al pobre hombre la verdad auténtica —que se ha escapado con su guapo chófer—, o suavizar sus últimas horas con una tranquilizadora ficción? Esto es un caso extremo, pero los casos extremos —como Sócrates sabía bien— destruyen las definiciones perfectas. Nuestro ejemplo muestra cómo incluso las más fundamentales nociones de virtud y de justicia, pueden depender del «momento preciso», de las circunstancias particulares, como dicen los jueces, y no de las universales buscadas por Sócrates.

El hecho de que todas las leyes y proposiciones generales tengan sus excepciones no destruye el valor de las leyes y de las generalizaciones como guías del comportamiento humano; por ejemplo, la doctrina del homicidio justificado no destruye la ley contra el asesinato. Pero significa que en las angustiosas ocasiones en las que tantas veces la vida real se enfrenta a hombres y jueces por igual, la verdadera virtud, la humanidad y la bondad pueden exigir que se modifiquen las leyes. Las abstracciones solas, aun antiguas y venerables, resultan algunas veces insuficientes, y decidir esto puede resultar penoso y peligroso. Se tiene que preservar la ley, pero se tiene que hacer justicia, y esto no siempre coincide. El antiguo dilema entre la tragedia griega y la filosofía socrática y platónica todavía existe en nuestros días, y siempre existirá.

Solamente una vez en sus diálogos abandona Platón el «idealismo» —la primacía de la abstracción y la tiranía de lo absoluto— y reconoce el dilema básico. Sucede en un diálogo llamado *El Político*, o *El Hombre de Estado*. Platón argumenta que el Estado ideal es el que está gobernado por un monarca

absoluto (absoluto en el sentido de que el monarca no debe estar obligado ni siquiera por la ley).

En *El Político*, Platón introduce un argumento totalmente contrario al idealismo que él apoya generalmente. Al hacerlo, da muestras de un profundo y complejo conocimiento de la jurisprudencia. Es significativo que su portavoz en esta ocasión no es Sócrates, sino «un Extranjero». En boca de Sócrates, su argumento hubiera resultado demasiado incongruente. El Extranjero argumenta que las decisiones justas no se pueden tomar partiendo de definiciones abstractas de lo *áriston* (lo mejor) o lo *dikaiótaton* (lo más justo). El Extranjero afirma que en el Estado ideal el poder absoluto no debe estar apoyado en las leyes sino en el rey. La razón, sigue explicando el Extranjero, es que «la ley nunca puede» determinar «lo que es más noble y más justo para uno y para todos», porque «los hombres y los hechos son diferentes» y «en la vida humana nada está en reposo». Por esta razón es imposible «promulgar una norma simple para todos y para todo el tiempo».

El Extranjero dice que «dado que la ley es siempre simple, no se puede aplicar a las cosas, que nunca lo son», es decir, la vida humana y sus conflictos. Ni la ley escrita ni la no escrita o costumbre son del todo adecuadas. Como Justice Holmes dijo una vez, con concisión olímpica, «las consideraciones generales no deciden los casos concretos». Éste es el argumento clásico para complementar la ley con lo que, en varios códigos legales, se llama «equidad».

El remedio para las inevitables deficiencias de la ley no es colocar el poder arbitrariamente, como Platón quería que hiciésemos, en manos de un hombre. El diálogo de Platón termina con una metáfora expresiva que se puede volver en contra de su propia tesis. Aquí su genio literario destruye su propia argumentación.

El Extranjero termina su argumento en favor de la monarquía absoluta, comparando la ley a «un hombre testarudo e ignorante que no permite que nadie haga nada en contra de sus órdenes, ni siquiera permite hacer preguntas, ni siquiera cuando a alguien se le ocurre algo nuevo o mejor que lo que él mismo ha ordenado».[9] Demasiado a menudo, tanto en la antigüedad como en la actualidad, es así exactamente como han ac-

tuado los reyes —y sus equivalentes modernos, los dictadores de todo tipo—. La ley, a pesar de sus limitaciones, ha resultado ser un amo más sabio y acomodaticio.

Ahora estamos en posición de entender la misión divina que Sócrates proclama haber recibido del oráculo de Delfos, y cómo esta misión divina le metió en líos. Hay dos versiones del asunto de Delfos, una en Jenofonte, la otra en Platón. La primera es más sencilla y directa, pero tan arrogante que resulta embarazosa. La segunda es más sutil y atractiva. Pero ambas tienen un punto esencial en común: la afirmación por Sócrates de que era el más sabio de los hombres.

La versión más antigua y menos adornada es la de Jenofonte en la *Apología*. La *Apología* de Platón tiene todo el aspecto de ser un relato recogido y embellecido a través de los años. El de Jenofonte, mucho menos conocida, no es una obra maestra, es superficial e incompleta, escrita rápidamente, pero nos transmite la opinión de los contemporáneos. Por lo tanto, puede estar más cerca de los hechos históricos. Jenofonte dice que Sócrates explicó al tribunal que cuando su discípulo Querefonte «preguntó sobre él [Sócrates] al oráculo de Delfos, en presencia de mucha gente, Apolo contestó que no había un hombre más libre ni más justo ni más prudente que yo».

Sócrates empieza contando al jurado que cuando el legendario estadista espartano Licurgo entró una vez en el sagrado recinto del oráculo, la voz profética gritó que no sabía si llamarle «dios u hombre». Sócrates reconoció modestamente que «Apolo no me comparó con un dios», pero añadió «sin embargo, juzgó que estaba muy por encima del resto de la humanidad».[10]

La versión de Platón de la visita es menos presuntuosa. La primera diferencia entre los dos relatos es la pregunta que se hace al oráculo. En Jenofonte, Sócrates sólo dice que Querefonte hizo una pregunta en Delfos «sobre mí». La respuesta, como ya hemos visto, fue que Sócrates «estaba muy por encima del resto de la humanidad».

Pero en la *Apología* de Platón, Sócrates dice que se le hizo al oráculo una pregunta enigmática y éste dio una respuesta enigmática, o al menos, Sócrates prefirió tratarla así.[11] La pre-

gunta era si «había alguien más sabio que yo». La respuesta fue «que no había nadie más sabio». La versión de Platón difiere en gracia y fantasía, o ironía, con la de Jenofonte, pero no en el contenido. En Platón, Sócrates cuenta la historia con timidez, como para desarmar al tribunal. Pide al jurado que no «hagan un tumulto» —empleando el mismo verbo griego, *thorybein*, que en el relato de Jenofonte— «si os parece que estoy presumiendo» (que es, naturalmente, lo que estaba haciendo). Sócrates se disculpa de que se hiciera semejante pregunta al oráculo y culpa de esto a Querefonte, el discípulo que se atrevió a ello. Explica al jurado: «Sabéis la clase de hombre que era Querefonte, lo impetuoso que era en todo lo que hacía». Así que la culpa de su presunción recae en Querefonte.

Esto contrasta fuertemente con la versión de Jenofonte. En ella, después del «tumulto» de protesta del jurado, Sócrates subraya la alta estima en que le tenía el oráculo. Sócrates recomienda al jurado que no crea al oráculo «ni aun en esto, sin verdaderos motivos», pero le invita a que «examine con detalle la declaración del dios». «Primero», dice Sócrates al jurado: «¿a quién conocéis que sea menos esclavo que yo de sus apetitos carnales? ¿Quién es el más libre en el mundo, pues no acepto regalos ni pago de nadie? ¿A quién podéis con razón considerar más justo...? y ¿quién no me llamaría con razón un hombre sabio...? ¿Y no creéis que mi trabajo ha sido fructífero y está atestiguado por el hecho de que muchos de mis conciudadanos, y muchos de fuera, que aspiran a la virtud, prefieren relacionarse conmigo antes que con los demás?»[12]

En el relato de Platón, Sócrates considera la alabanza que le dirige el dios como una broma divina. «Cuando le escuché», cuenta Sócrates al jurado, «me dije a mí mismo: ¿qué quiere decir el dios y qué enigma está proponiendo? Pues soy consciente de no ser el más sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué quiere decir al proclamar que soy el más sabio?»[13] Aquí Platón añade —y es lo que le hace diferente de Jenofonte— el tema de la misión divina. El Sócrates platónico llega a la conclusión de que el dios no puede mentir, ya que es un dios. Así que el contenido del oráculo será a partir de entonces, la misión de Sócrates en vida: ir por ahí y preguntar a sus conciudadanos si *había* alguno entre ellos más sabio que él. Y eso, dice Sócrates a sus jurados,

es lo que le creó problemas y le hizo impopular. Pues descubrió que mientras él no sabía nada, ¡los demás todavía sabían menos y ni siquiera se daban cuenta de su ignorancia! Así que, a pesar de sus elaboradas protestas, tanto el Sócrates de Platón como el de Jenofonte, se consideraba mejor que el resto de los mortales.

No sólo existe palpable orgullo en el elegante relato de Platón sino también crueldad hacia sus interlocutores. Lo más humillante e irritante del modo de preguntar socrático era que ponía en evidencia la real ignorancia de sus interlocutores. Era la famosa *eironeia*, de donde deriva nuestra palabra ironía, que significaba encubrimiento o disimulo, decir lo que no se sentía. Sus interlocutores sentían que, detrás de su «ironía», de su velada y simulada modestia, Sócrates se estaba riendo de ellos.[14] Ésta era la crueldad que acechaba tras el relato platónico; su exquisita y aristocrática burla era más hiriente porque se revestía de *politesse*.

¿Por qué, en la *Apología* de Platón, cuenta Sócrates la historia del oráculo de Delfos? y ¿por qué proclama Sócrates que el oráculo le confió una misión divina —la de preguntar a sus conciudadanos, y especialmente a los atenienses más distinguidos, el significado de las palabras del oráculo sobre la preeminente sabiduría de Sócrates?

Sócrates dice al jurado que se ha vuelto objeto de sospecha en la ciudad. Sus conciudadanos le preguntaban: «Sócrates, ¿cuál es tu problema? ¿De dónde han surgido estos prejuicios contra ti...? Dinos qué pasa, para que juzguemos con rectitud tu caso».[15] Sócrates explica que ha adquirido esta reputación desfavorable a causa de una clase de sabiduría, aunque él no entiende bien la naturaleza de esta sabiduría. En este punto es cuando, como explicación, relata la historia del oráculo de Delfos.

Aquí surge una cuestión crucial que ni aparece ni se contesta en la *Apología* de Platón. ¿Por qué la sabiduría tenía que crearle problemas a un hombre, en una ciudad como Atenas, una ciudad a la que acudían filósofos de todas partes de Grecia, y no sólo eran bienvenidos sino que se les recompensaba con largueza como maestros y lectores populares? Era la ciudad más abierta de la antigüedad, y probablemente de todos los tiempos,

la ciudad que Pericles alababa como «la escuela de la Hélade», una ciudad cuyas plazas públicas —tan vívidas en las páginas de Platón— eran el escenario feliz de interminables discusiones filosóficas.

La respuesta parece hallarse en que la especial clase de «sabiduría» empleada por Sócrates —su *sophia* o arte lógico y filosófico—, la utilizaba al servicio de un fin político peculiar: hacer que todos los hombres importantes de la ciudad parecieran tontos. La misión divina que según él provenía de Delfos resultó ser para Sócrates lo que hoy llamaríamos un «viaje del ego», un ejercicio de autoglorificación y de desprecio hacia los líderes más respetados de la ciudad. Así socavaba la *polis*, difamaba a los hombres de quienes dependía y descarriaba a los jóvenes.

Esto es, en efecto, lo que nos cuenta el relato de Platón. Su Sócrates nos explica —como probablemente hizo en el juicio— que su intento de esclarecer el oráculo le llevó a interrogar a las tres clases de ciudadanos dirigentes de Atenas. Empezó por los más importantes, por los *politikoi*, los hombres de Estado, los hombres que tenían los cargos públicos más elevados de la ciudad y que, como oradores, tenían un papel esencial en la Asamblea. Después fueron los poetas, incluyendo —como nos cuenta— los poetas trágicos, cuyas obras de teatro conocidas se cuentan todavía entre las cumbres más altas de la literatura mundial. Por último fueron los artesanos atenienses. La belleza y calidad de sus productos dominaban los mercados del mundo mediterráneo y permitía alimentar a una superpoblada Ática con una población mucho más numerosa de lo que su escaso suelo podía soportar. A estos artesanos que eran los hombres que construyeron el Partenón, Sócrates los consideraba ignorantes y atrasados.

Sócrates admite, en la *Apología* de Platón, que a la animosidad que despertaban sus propios interrogatorios, «hay que añadir» que «los jóvenes que tienen más tiempo para el ocio, los hijos de los hombres más ricos que me acompañan voluntariamente, encuentran placer en escuchar las preguntas y respuestas, y a menudo ellos mismos me imitan, y empiezan a examinar a otros; y, me temo, encuentran un buen número de personas que creen que saben algo y en realidad saben muy poco o nada».

«Poco o nada», pero ¿de qué? ¿qué clase de preguntas hicieron estos novatos imitadores de Sócrates a los líderes de Atenas para hacerles parecer como si supieran «poco o nada»? Sócrates no se lo comunicó al jurado. En lugar de eso continúa diciendo: «Como resultado, los que fueron examinados por ellos se enfadaron conmigo, en lugar de enfadarse con ellos, y dicen que Sócrates es una persona abominable y está corrompiendo a la juventud».[16]

Realmente Sócrates lo había hecho. Había iniciado a los jóvenes novicios, a estos principiantes barbilampiños, en una sabiduría, en un método fácil para convertir en ridículos a los ciudadanos importantes, a los funcionarios de la ciudad, a sus poetas y artífices y, por supuesto, a los *hoi polloi*, la mayoría ignorante, que estaba orgullosa de votar en cuestiones públicas en la Asamblea.

¿Cómo lo hicieron? Por medio de la dialéctica negativa que, habían visto, formaba parte del repertorio de Sócrates. Preguntaba definiciones que ni él mismo era capaz de formular y entonces refutaba fácilmente cualquier definición que sus interlocutores ofrecían. Con frecuencia se valía de los mismos trucos verbales que atribuía a los sofistas —el buscar evasivas para definir las palabras todavía lo llamamos «sofismo». Su «sabiduría» —y la misión divina que según él venía de Delfos— le creó problemas porque era un modo fácil de volver la juventud dorada de la ciudad contra la democracia. El más brillante de todos ellos fue Platón, y éste es el testimonio de sus diálogos.

Aun en su aspecto más positivo, la dialéctica negativa socrática no proporcionaba una norma válida para juzgar la competencia de los hombres de estado, ni de los poetas trágicos ni de los zapateros, en sus respectivos oficios. Y, sobre todo, no era el modo de cuestionar el derecho del hombre común a participar en el gobierno de su propia vida y ciudad.

Sócrates les exigía que pasaran con éxito exámenes en metafísica, que demostraran su lógica. Los llamaba ignorantes porque no podían enfrentarse con los problemas más profundos de la filosofía —los *epistemológicos* y los *ontológicos* (en lenguaje moderno así se llaman los problemas sobre la naturaleza del conocimiento y de la naturaleza del ser). Estos pro-

blemas desconcertaron por igual a Sócrates y a los filósofos de nuestros días. Los mismos términos son monstruos metafísicos, misteriosos acertijos. Si ni aun Kant, con sus respuestas sistemáticas, fue capaz de satisfacer plenamente a sus camaradas filósofos, ¿cómo podía Sócrates ridiculizar a sus contemporáneos, acusándoles de ignorancia por suspender el mismo examen?

En un diálogo, *Gorgias*, el Sócrates platónico deja caer la máscara de falsa modestia (su afirmación de «sólo sé que nada sé». En ese diálogo trata con desprecio a los cuatro líderes más importantes de Atenas, de su tiempo y de la generación precedente. Asegura que él mismo es uno de los pocos, «si no el único», de los verdaderos hombres de Estado que Atenas ha alumbrado nunca. Si esa fanfarronada recogida en el *Gorgias* es cierta, si realmente Sócrates habló alguna vez de ese modo, era suficiente motivo para atraerse la desaprobación de prácticamente todos los políticos atenienses, a excepción de unos pocos amargados y nunca del todo reconciliados con las formas de autogobierno democráticas u oligárquicas. De los cuatro hombres de Estado que Sócrates trata con desdén en el *Gorgias*, todos menos uno eran de familia aristocrática; los ricos y los de buena cuna continuaban ocupando los cargos públicos más importantes de Atenas, mucho después de que se consiguiera el sufragio universal y que las cualificaciones de los acaudalados para ocupar cargos públicos hubiesen sido abolidas. La única excepción era Temístocles, de origen pobre y humilde. De los cuatro, dos —Temístocles y Pericles— eran ídolos de los *hoi polloi*; los otros dos —Milcíades y su hijo, Cimón— eran los ídolos de los *hoi oligoi*, la «minoría», la «clase alta», los ricos, y especialmente los de riqueza hereditaria, la «nobleza». Los dos últimos eran líderes de lo que hoy podríamos llamar el partido conservador, y hubieran preferido alguna restricción del derecho al voto y a los cargos públicos a favor de los acaudalados. Pero ambos líderes conservadores fueron leales a la ciudad y sirvieron bien a Atenas en tiempos de paz y de guerra.

Los cuatro eran motivo de orgullo para los atenienses. Milcíades y Temístocles se asociaban en las mentes de los atenienses, con las batallas más famosas de las guerras persas —Ma-

ratón y Salamina—. Milcíades mandaba las escasas tropas que rechazaron al ejército de Darío en Maratón, en el año 490 a. J.C., cuando los invasores se encontraban a las puertas mismas de Atenas. Diez años después, los persas intentaron de nuevo y estuvieron peligrosamente cerca de la victoria. Invadieron el Ática, forzando la evacuación de Atenas, destruyeron la Acrópolis y quemaron sus edificios sagrados. Temístocles fue quien salvó Atenas al derrotar la poderosa flota persa de Jerjes en la batalla de Salamina en el año 480 a. J.C. Una década más tarde, el hijo de Milcíades, Cimón, acabó para siempre con las esperanzas persas cuando destrozó otra flota persa y puso los fundamentos del Imperio ateniense. Una década después, Pericles, el último de los cuatro, asumió el liderato de la ciudad y elevó a Atenas a grandes alturas. Estos ilustres líderes —y la calidad del pueblo común ateniense— hicieron posible todo lo que simboliza para nosotros la gloria de Atenas: el Partenón —cuyas serenas ruinas todavía despiertan nuestro respeto—, el gran experimento ateniense de democracia y de libertad de pensamiento, su teatro, sus debates filosóficos de amplio alcance. Todo eso hizo de Atenas, no sólo «la escuela de la Hélade», sino de toda la humanidad. Éstos son los logros que el Sócrates platónico, en el *Gorgias*, desprecia con irritante engreimiento, comparando a los cuatro líderes con los pasteleros y estigmatizándoles como meros «aduladores» de la multitud ignorante.

El ataque a los cuatro líderes alcanza un clímax ridículo cuando Sócrates acusa a Pericles, el más grande de los cuatro, de haber hecho a los atenienses «perezosos, cobardes, parlanchines y codiciosos».[17] ¡Sócrates, el ateniense más hablador de su época, el hombre que descuidaba los asuntos de su familia y de su ciudad para entretenerse en una conversación constante, el hombre que había hecho de la conversación su vida y su monumento, acusa a Pericles de haber convertido a sus conciudadanos atenienses en «parlanchines»! Sócrates bebió la cicuta final con una serenidad heroica y ejemplar. Pero ¿nos lo podríamos imaginar sereno si los atenienses hubieran perdido de repente su amor por la conversación y taciturnos se hubieran negado a contestar a sus simpáticas preguntas?

Por supuesto, no sabemos si el Sócrates histórico lanzó semejante ataque a los cuatro estadistas. El *Gorgias* fue escrito

mucho después de su muerte, cuando Platón regresó de su voluntario exilio y fundó la Academia. Pero el ataque no es opuesto a lo que por otros pasajes sabemos de Sócrates, particularmente la descripción de su conducta ante los jueces recogida por Jenofonte. En los diálogos de Platón, la alta estima que de sí mismo tenía Sócrates está velada generalmente por la «ironía». Pero su mala opinión de los estadistas atenienses es evidente en la *Apología* de Platón, y recuerda la advertencia que se hace a Sócrates en el *Menón* de Platón.

En ese diálogo, Sócrates encuentra a Anito, acaudalado maestro curtidor de pieles y líder político de la clase media. El asunto de la discusión —¿qué otro podía ser?— es la virtud, si puede enseñarse y cómo. Anito opina que se puede enseñar a los jóvenes la virtud con el ejemplo, con el modelo que les han legado sus mayores, los grandes hombres del pasado de la ciudad. Esto era tan tópico entonces como lo es ahora. Desdeñosamente Sócrates ignora este argumento. Es obvio que no puede admitir que la comunidad, la *polis*, sea fuente de enseñanza con su ejemplo y tradición. Sócrates aquí, como siempre, se muestra anti*político*, tanto en el sentido griego como en el moderno. Para refutar la idea de que los grandes hombres pueden ser ejemplo saludable, Sócrates ataca, como ya lo había hecho en el *Gorgias*, aunque no tan violentamente, a cuatro estadistas atenienses. Una vez más ataca por igual a oligarcas y demócratas. Escoge los mismos demócratas, Temístocles y Pericles, pero del lado conservador y oligárquico elige otros distintos, dos impresionantes hombres de Estado. Uno es el gran rival de Pericles, el general (no el historiador) Tucídides. El otro, el dechado de rectitud de la antigüedad, Arístides, conocido y recordado como «Arístides el justo». A todos se les trata en el *Menón* con el mismo desprecio que había empleado en el *Gorgias*.

Platón, siempre dramático, hace que Anito se despida con unas palabras cargadas de premoniciones: «Sócrates, creo que tienes demasiada tendencia a hablar mal de la gente; si aceptas mi consejo, te recomendaría que tuvieras cuidado.»[18] Anito aparecerá años después en el juicio, como el más importante de sus tres acusadores.

No creo que el motivo para llevar a Sócrates a juicio fuese el haber calumniado a los hombres de Estado atenienses. Insultarles no era un crimen en Atenas, era un deporte popular. Los poetas cómicos —que desempeñaban en Atenas el mismo papel que los periodistas independientes en nuestro mundo— lo hacían todo el tiempo, con gran diversión de los atenienses.

La verdadera ofensa de Sócrates está en su excesiva simplificación, en las simplistas premisas filosóficas en las que se apoyaban sus ataques a la ciudad, a sus líderes y a la democracia.

Naturalmente que el gobernante de una ciudad, o cualquier político, debía ser «el que sabe». Pero ¿qué es lo que debía saber? Una respuesta con sentido común entonces y ahora sería: lo suficiente sobre asuntos extranjeros, comercio, defensa, obras públicas, problemas económicos y sociales para dirigir sabiamente a la ciudad. Pero para Sócrates, el hombre «que sabe» tenía que ser además un filósofo profesional. Su «conocimiento» tenía que versar sobre una quimera metafísica especializada.

La fórmula socrática de dar el gobierno al hombre «que sabe» encerraba el germen de los reyes-filósofos de Platón. Pero Sócrates fue más lejos que Platón. Sócrates no podía encontrar a nadie —ni siquiera entre los filósofos— que poseyera *episteme* o verdadero conocimiento en el estrecho sentido del término.

Nadie podía ostentar las cualificaciones perfectas y absolutas que pedía Sócrates, ni siquiera él mismo, como confesó alegremente. Nadie «sabía» y nadie era capaz de gobernar. Según esto, ¿dónde podía dirigirse la ciudad? Al abismo. Su dialéctica conducía a un callejón sin salida.

Lo que empezó siendo un juego filosófico legítimo, aunque a veces algo pesado —ballenas del intelecto debatiéndose en mares profundos—, se volvió destructivo cuando se aplicó a los asuntos de la *polis*. Un ejemplo es el famoso corolario socrático de la ecuación virtud = conocimiento: la «paradoja» de que nadie comete el mal voluntariamente podría destrozar cualquier sistema de justicia criminal. Es verdad que los hombres algunas

veces cometen crímenes porque «no saben lo que hacen». Pero, ¿cómo podrían «saber lo que hacen» en el mundo peculiar de la lógica socrática? Si la virtud es conocimiento y el «conocimiento» es inalcanzable, nadie puede «saber nunca lo que hace». Nadie es culpable, todo criminal puede ser absuelto.

En la jurisprudencia normal, un hombre que provoca un incendio o comete un asesinato puede evadir la condena si sus abogados pueden probar que existe locura. En la jurisprudencia de Sócrates, cualquier criminal podía escapar al castigo alegando que el crimen era involuntario debido a la «ignorancia». ¿Cómo se podría condenar a nadie por asalto a un banco cuando un ladrón con conocimientos filosóficos podría demostrar fácilmente que, según las normas de Sócrates, ni siquiera sabía lo que *era* un banco?

En el reino creado por los filósofos idealistas, la búsqueda constante de lo perfecto en un mundo imperfecto intenta dar soluciones razonables a las complejidades con las que se enfrentan los hombres en la búsqueda del orden y la justicia. Decir que ningún hombre hace el mal voluntariamente supone asumir de antemano que el hombre no es capaz de distinguir lo bueno de lo malo. ¿En qué sentido es esto verdad? Sólo en el que los hombres no pueden ofrecer definiciones de lo bueno y lo malo tan perfectas que cubran cualquier contingencia. Pero sería muy difícil, a no ser en un manicomio o en un asilo para subnormales profundos, encontrar a un hombre que no sepa realmente que quemar la casa del vecino o robarle o matarle está mal. La mayor parte de los criminales saben muy bien lo que están haciendo, y son pocos los que, en el fondo de sus corazones, no se sienten culpables; algunos hasta confiesan y buscan la condena para librarse de este sentimiento. El criminal, muy a menudo, tiene un conocimiento profundo del mundo real, puede ser más osado y audaz que sus iguales; más que ignorar, desprecia el bien y el mal.

Aparte de los problemas básicos de moralidad, hay aspectos más simples de la ley que la lógica socrática destruye. En Atenas, como en otros sitios, estaba «mal» desobedecer la ley de la ciudad, aunque ésta no implicase una norma ética y fuese sólo una cuestión de paz cívica y de orden. Como en nuestra época está «mal» conducir en Nueva York por la izquierda y «mal»

conducir en Londres por la derecha. Es lo que los eruditos legales llaman reglas «normativas» más que éticas. Tanto entonces como ahora la ignorancia de la ley no se aceptaba como excusa. ¿Cómo se puede probar que un hombre «sabía», si sostiene que no lo sabía?

La ley impone al ciudadano el elemental deber de conocer la ley. No puede salvarse excusándose en la ignorancia. Una de las primeras victorias del pueblo común, en su lucha por la justicia, fue la de obligar a la clase gobernante de los terratenientes a poner la ley por escrito, de modo que todo el mundo pudiera verla y así saber exactamente de qué se les acusaba. Se ganó esta victoria en Atenas un siglo antes del nacimiento de Sócrates.

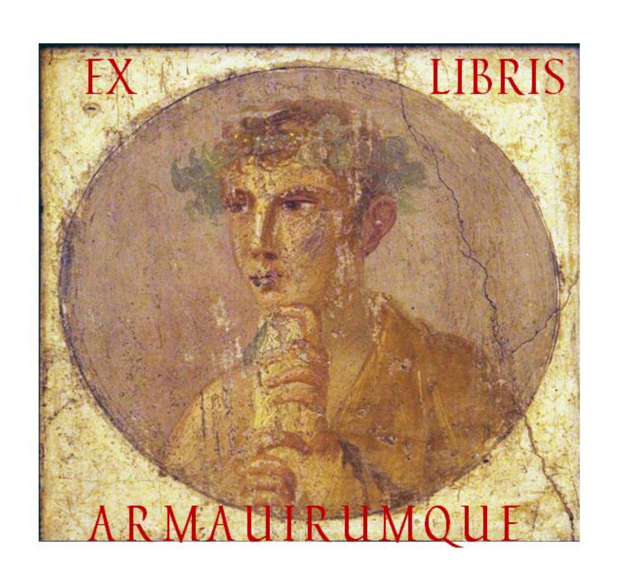
En la Asamblea se proponían y se votaban las leyes. En la época de Sócrates, el alfabetismo estaba extendido y las leyes se exponían en el equivalente actual de los carteles de anuncios cívicos. En Atenas no se necesitaba un abogado para conocer la ley. En este sentido, ningún ateniense podía alegar ignorancia de lo que según la ley estaba «bien» o «mal». En efecto, acusar a alguien de semejante ignorancia hubiera resultado ofensivo.

En lo que se refiere a las normas éticas más amplias, no había ciudad donde lo bueno y lo malo se debatiera con más intensidad que en Atenas, como lo atestiguan los mismos diálogos platónicos, el teatro trágico —cuyos argumentos se centraban en dramáticos conflictos morales— y los mejores debates recogidos por Tucídides. Lo atestigua también la entusiasta audiencia que las discusiones éticas de sofistas y del mismo Sócrates arrastraba.

Cuando los atenienses «hacían el mal», lo hacían a sabiendas y voluntariamente, ya como individuos ya como ciudadanos que, enfrentados a la elección entre varios males, elegían el que consideraban —a menudo después de un debate áspero y decisivo— un mal menor a la derrota militar o a la pérdida del Imperio. Como sucedió cuando decidieron masacrar al pueblo de Melos por su rebeldía contra Atenas durante la guerra del Peloponeso, el peor crimen de «guerra» cometido nunca por Atenas y nunca mencionado por Sócrates ni Platón a pesar de todas sus discusiones sobre la virtud, quizás porque era la de-

mostración de que la complejidad de la vida no tenía cabida en su supersimplificado universo.

Ni Jenofonte ni Platón enfrentan a Sócrates con los problemas sociales básicos que se derivan de su paradójica doctrina. ¿Cómo se podría educar a los hombres en la virtud, si se les aseguraba de antemano que podían escapar del castigo invocando la doctrina de que nunca se hace el mal voluntariamente?



# VII. SÓCRATES Y LA RETÓRICA

La oratoria, o retórica, como todo lo demás en la literatura griega, comienza en Homero. Pero tomó una nueva y capital importancia cuando las ciudades-estado griegas, tanto oligárquicas como democráticas, consiguieron el autogobierno. Los principales órganos del autogobierno eran las Asambleas, donde se hacían las leyes, y los Tribunales, donde se interpretaban y aplicaban. Los ciudadanos, tanto la minoría como la mayoría, tenían que aprender a hablar con claridad y argumentar persuasivamente, si querían proteger sus intereses en la Asamblea y en los Tribunales. En la evolución hacia la democracia, a medida que la participación se ampliaba, cierta habilidad para hablar y argumentar se convirtió en una necesidad política y práctica.

Lo práctico que resultaba tener alguna habilidad retórica quedó demostrado por las circunstancias que rodearon la aparición de los primeros manuales de retórica. Estas circunstancias quedaron registradas en un fragmento de un trabajo perdido de Aristóteles, que Cicerón preservó en su ensayo sobre la oratoria, el *Bruto* (llamado así por el aristócrata republicano que asesinó a César.)

Aristóteles dijo que los dos primeros escritores griegos de oratoria, Corax y Tisias, escribieron sus manuales después de que expulsaran a los tiranos de Sicilia, a mediados del siglo v a. J.C. Los exilados, cuyas propiedades habían sido expropiadas por los dictadores, volvieron a casa y apelaron ante los tri-

bunales para que les fueran restituidas. Necesitaban el aprendizaje de la retórica para argumentar con éxito en los procesos abiertos contra los que habían adquirido los «objetos robados» de los tiranos. Cicerón argumentó que el arte de la oratoria fue el «hijo» de un orden constitucional bien establecido.[1] Pero el Sócrates platónico trata con desdén la retórica y lanza dos ataques demoledores contra ésta, uno en el *Fedro* y otro en el *Gorgias*. El primero, uno de los más atrayentes diálogos platónicos por su elevación mística, a medio camino entre la poesía y la teología, establece la medida del conocimiento que se necesita para una «verdadera» retórica, tan elevada, que muy pocos podrían alcanzarla. Sócrates dice que el orador debe empezar a percibir la naturaleza del espíritu y su relación con lo divino y captar la visión de las Formas Ideales que existen invisibles a los mortales ordinarios, muy por encima de las esferas celestes. «La adquisición de este conocimiento», nos dice en la introducción a este diálogo de la edición Loeb, «es una gran tarea que nadie debería iniciar si tiene como finalidad única persuadir a los demás. Lo que debe animar el espíritu del estudiante del arte real de la retórica es una meta más alta, la perfección de su alma y el deseo de servir a los dioses».[2] En la *Apología*, Sócrates rechaza igualmente la participación en la política con la única finalidad de perfeccionar el espíritu.

Por otra parte, en el *Gorgias*, el menos moderado de todos los diálogos platónicos, Sócrates tiene tan baja opinión de la retórica, tal y como se practicaba entonces, que ninguno de sus estudiantes hubiera consentido en ocuparse de ella. Compara el arte del orador con el del pastelero, e identifica la retórica con la adulación. Sócrates dice a *Gorgias*, uno de los más famosos maestros de oratoria de su tiempo, que la retórica es «una ocupación que nada tiene que ver con el arte, sino que precisa de un espíritu avisado y galante,* y dotado por naturaleza de don de gentes». Sócrates añade: «Resumo toda su esencia en la palabra *adulación*. Esta práctica, tal como yo lo veo, tiene muchas facetas, una de ellas es la cocina, que pasa por ser un arte» pero es solamente «una rutina o faci-

* En el original se usa la palabra *andreias*, que significa «virilmente» y que quizás se podría traducir aquí por atrevido, valiente. *(N. del A.)*

lidad... Otra faceta es la retórica, y otras, la cosmética y la sofística».[3]

Esto es tan gratuito que se siente vergüenza por Sócrates. Parece más un insulto que un análisis serio. Sócrates aquí, como tantas veces, trata el tema con un absoluto «esto o aquello» en vez de matizar su punto de vista. No toda la oratoria de la Asamblea y los Tribunales de Justicia era pura adulación. El austero y aristocrático Pericles no era un adulador; Cleón, su sucesor, llamado demagogo, era muy capaz de reprender a sus seguidores y, como sabemos por Tucídides, lo hacía muy a menudo.

Sócrates sentía desprecio por los vulgares comerciantes que formaban parte de la Asamblea. Nunca hubiera admitido que a veces podían actuar tan sabia y racionalmente como lo hacían en sus propios negocios, ni que esos astutos comerciantes eran lo bastante sagaces para distinguir la mera adulación. Persuasión no siempre es adulación, ni la adulación es siempre persuasiva. La premisa implícita en la diatriba de Sócrates contra la oratoria era su desdén por el pueblo común de Atenas. Esto surge en el *Gorgias* cuando Sócrates incluye tanto a los poetas trágicos como a los oradores entre los que practicaban la adulación. Esta pobre opinión de la tragedia ateniense parece venir de la pobre opinión que del público tenía Sócrates. Describe la poesía trágica como «una clase de retórica dirigida a un público compuesto por niños, mujeres y hombres, tanto esclavos como libres, un arte que no podemos aprobar completamente, ya que lo llamamos adulador». ¡Así que Esquilo, Sófocles y Eurípides eran aduladores de una multitudinaria e ignorante audiencia!

Los oradores, concluye Sócrates, «como los poetas» están «empeñados en complacer a los ciudadanos... sacrificando el bienestar público a sus propios intereses personales» y portándose «con estas asambleas como con niños».[4] Si este estallido viniese de una figura menos venerable que Sócrates, se ignoraría por la demagogia antidemocrática que encierra. El mejor antídoto a esta tontería venenosa contenida en el *Gorgias* está en la *Retórica* de Aristóteles. Refleja el punto de vista dominante entre griegos y atenienses, en agudo conflicto con las enseñanzas de Sócrates y Platón. Aristóteles, como ya hemos visto, empezó su *Política* y su *Ética* afirmando que la *polis* y la vida

civilizada eran posibles porque, en general, la humanidad poseía ese mínimo de «virtud cívica» y de *logos* que les permite distinguir el bien del mal y lo justo de lo injusto. Así empezó en la *Retórica* afirmando que generalmente la humanidad tiene la suficiente inteligencia para acceder a ella por medio de un argumento razonado. Esta creencia es el fundamento de la democracia; un gobierno libre no tiene futuro allí donde se puede tratar a los hombres como a un rebaño sin entendimiento. De esta manera, desde las primeras líneas de la *Retórica*, nos encontramos en un universo diferente al socrático o platónico, y respiramos un aire distinto. Aristóteles llama retórica al modo de argumentar en los Tribunales de Justicia y en la Asamblea, y la coloca en el mismo plano que la dialéctica, el modo culto de argumentación de las escuelas filosóficas. En el comienzo de su tratado leemos: «La retórica es la contrapartida* de la Dialéctica; pues las dos tienen que ver con cuestiones que, de algún modo, competen a todos los hombres y no están limitadas a alguna ciencia especial. Por lo tanto, todos los hombres, en alguna medida, participan de ambas [es decir, de la retórica y de la dialéctica]; pues todos, hasta un cierto punto, intentan criticar o apoyar un argumento.»[5] Los hombres discuten y les gusta discutir entre ellos. Así Aristóteles se propone estudiar los modos de discusión tal como se practicaba en la Asamblea y en los Tribunales de Justicia.

Aristóteles, naturalmente, reconoce que la oratoria popular está expuesta al abuso y, como en respuesta directa a Sócrates, dice: «Si se argumenta que quien hace un uso injusto de la facultad de hablar puede hacer mucho daño, esta objeción es igualmente aplicable a todo lo bueno.» Aristóteles se consuela con la creencia de que *a*) «la retórica es útil, porque lo verdadero y lo justo son por naturaleza superiores a sus contrarios», y que *b*) «generalmente hablando, lo que es verdadero y mejor es naturalmente más fácil de probar y más fácil que pueda convencer», y que *c*) «los hombres tienen la suficiente capacidad

* El lector adoctrinado por los diálogos platónicos tiende a leer «contrapartida» en el sentido de que la retórica es una especie de argumento inferior a la dialéctica. Pero la palabra usada por Aristóteles no tiene semejante connotación degradante o despreciable. Es *antístrophos* —un término tomado del teatro, cuando el coro canta una «estrofa» en un lado del escenario, luego va al lado opuesto y canta una «antiestrofa» con la misma métrica. *(N. del A.)*

natural para alcanzar la verdad y, desde luego, en la mayoría de los casos, la consiguen».[6] Las páginas más oscuras de la historia —reciente— hacen que todo esto parezca excesivamente optimista, pero, sin semejante fe, los hombres buenos sucumbirían a la desesperación.

Allí donde Sócrates buscó la certeza absoluta de las formas y de las definiciones perfectas —sin encontrarlas jamás— y donde Platón abandonó el mundo real cambiándolo por un mundo celeste de Ideas y Formas inmutables, Aristóteles abordó el problema del conocimiento desde un punto de vista cercano a lo que llamamos sentido común. Al sistematizar la lógica por primera vez y al inventar el silogismo como su principal instrumento, Aristóteles distinguía dos formas de silogismo, el dialéctico y el retórico. Los dos empiezan con proposiciones que se creen verdaderas; el dialéctico, con las que se creen necesariamente y siempre verdaderas; el retórico, con proposiciones que se creen probables aunque no siempre verdaderas. Aristóteles llamó al silogismo retórico un *entimema*, y el *Diccionario griego-inglés* de Liddell-Scott-Jones define el término como «un silogismo que se deduce de premisas probables».[7]

La distinción no surge de la diferencia entre las capacidades de los instruidos dialécticos y las de los hombres ordinarios, sino de la naturaleza del material que estos últimos deben emplear en sus Asambleas y Tribunales de Justicia. La naturaleza de las decisiones que se deben tomar en ellas obliga a los ciudadanos, como legisladores y jueces, a que la discusión se centre sobre probabilidades, más que sobre certezas absolutas e inalcanzables. La Asamblea tenía que decidir sobre cuestiones del futuro, y el futuro es imprevisible. Los Tribunales de Justicia debían determinar lo que había sucedido en acontecimientos pasados y, en tales casos, a menudo sucede que incluso testigos honestos difieren notablemente. En tan escurridizas materias hasta los reyes filósofos de Platón no hubieran podido estar más seguros que el ciudadano ateniense común. Aquí la norma ideal de Sócrates de «el único que sabe», no se hubiera podido cumplir.

Los hombres no tienen que deliberar sobre lo que es cierto sino sobre lo que es incierto y sobre lo que, en su opinión, no

son más que probabilidades. Ésta es la mejor guía que pueden encontrar, explica Aristóteles al discutir el *entimema*, ya que puede decirse que «ninguna acción humana es inevitable».[8]

El punto de vista aristotélico ilumina y alienta, mientras que los puntos de vista socrático y platónico son frustrantes y están calculados para socavar en los hombres la fe en su capacidad de gobernarse a sí mismos.

El hecho de que Aristóteles fuera hijo de un médico, puede explicar su respeto por la observación y su desconfianza hacia los absolutos. En su obra filosófica, a menudo piensa como un médico y refleja experiencia médica. Así en la *Ética a Nicómaco*, rebatiendo el concepto idealista del conocimiento, dice Aristóteles que el médico no trata una enfermedad, sino un paciente, un particular paciente, cada uno con sus propias complicaciones. No hay dos pacientes iguales, aunque sufran la misma enfermedad.

Naturalmente que el médico tiene que aprender las definiciones y las normas generales para el tratamiento de las enfermedades. Pero esto es sólo el principio del arte de curar. En la Grecia antigua, la medicina se convirtió en ciencia y arte cuando combinó la teoría general con la observación particular; desde luego, fue la primera rama de la investigación griega verdaderamente científica, en el sentido moderno de la palabra. La figura más importante de la medicina griega, Hipócrates, ya en vida convertido en leyenda, fue —para decirlo en términos modernos— empírico y pragmático. Sus extensos trabajos, dice el artículo sobre él del *Oxford Companion to Classical Literature*, «revelan un verdadero espíritu científico, en su insistencia sobre la permanente relación causa-efecto, *y sobre la necesidad de una cuidadosa observación de los datos médicos*» (itálicas del autor).

Lo que sucede en medicina, también sucede en la ley. La desconfianza en los absolutos de Aristóteles surge otra vez como su gran contribución a la ley. Fue el primero en formular el concepto de equidad como componente necesario de cualquier sistema legal justo. Esto sucedió siglos antes de que el concepto, conocido en las leyes inglesas y estadounidenses

como «equidad» (correctivo de la ley común),* surgiera en las Cortes de las cancillerías de los reyes ingleses.

Los legisladores, dice Aristóteles en la *Retórica*, «están obligados», al promulgar una ley, «a hacer una declaración universal. Ésta no se aplica a todos, sino solamente a la mayoría de los casos», dado que «es difícil dar una definición» (es decir, una definición absoluta) «debido al infinito número de casos», cada uno de ellos con sus particularidades.[9] Por lo tanto, la equidad «tuerce» un poco la ley para hacer justicia en un caso específico. La palabra griega que Aristóteles emplea para equidad es *epieikeia*. Significa imparcialidad. Aristóteles la definió después como «el espíritu que se opone a la letra de la ley».[10] En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles llamó a la equidad «una rectificación de la ley allí donde la ley es defectuosa debido a su generalidad».[11] La generalidad era la meta de Sócrates, así como lo es de todo conocimiento. La generalidad es una necesidad fundamental de la ley, pero Aristóteles en el mismo pasaje observa que «hay algunos casos en los cuales es imposible imponer la ley». Esto no fue, desde luego, un descubrimiento aristotélico. El comentario de Aristóteles de que hay casos para los cuales no existe la ley, reflejaba más de dos siglos de experiencia en los Tribunales de Jurados populares de Atenas —los *dikasteria*, como se les llamaba— donde los ciudadanos de todas las clases hacían indistintamente de jurados o de jueces.

La noción de equidad estaba implícita en el juramento que se tomaba a los *dikastai* atenienses o jurados-jueces. Juraban «votar de acuerdo a las leyes, allí donde existan leyes, y donde no existan, votar lo más justamente que podamos».[12]

Lo que Aristóteles dice acerca de la incapacidad inherente de cualquier ley para dar normas generales, se recogía antes —como ya hemos visto— en *El Político* de Platón, el único sitio de los escritos platónicos donde Platón abandona totalmente el idealismo absoluto. Es extraño oír a «El Extranjero» —el portavoz de Platón en *El Político*— argumentar, casi con las mismas palabras que Aristóteles, que la ley no puede determinar

* Cuando se promulgó en Francia el Código napoleónico, sus autores lo dotaron de un sistema de equidad, tomando a Aristóteles como fuente de inspiración. *(N. del A.)*

lo que es «lo más justo» porque «las diferencias de los hombres y de las acciones» hacen imposible «cualquier norma simple, para todo y durante todo el tiempo». Para Platón significaba un desvío completo de la metafísica. Se liberaba de la tiranía de las Formas absolutas y de las definiciones absolutas.

Como dice el Extranjero, mientras que hacer las leyes pertenece «a la ciencia de la monarquía» (es decir, el rey hace las leyes para la comunidad), idealmente no está obligado a cumplirlas. «Lo mejor», asegura el Extranjero, «no es que el poder esté en las leyes, sino que el hombre que sabe, y el que tiene naturaleza de rey, sea el gobernante»,[13] una versión nueva de la doctrina socrática de que «el que sabe» debía gobernar y el resto obedecer. ¡De manera que esta opinión antiabsolutista de la ley —inesperada en Platón— se convirtió en un argumento para hacer del absolutismo su ideal de gobierno! Pero la experiencia humana, antigua y moderna, demuestra que el absolutismo engendra injusticia y los dictadores instauran políticas represivas, como nos lo demuestran las recientes carreras políticas de Stalin y Mao Tse-tung.

La observación de la que salió la idea de equidad se volvió —en manos de Aristóteles—, en el medio de escapar del callejón sin salida metafísico y político, combinando elementos del idealismo con elementos de lo que hemos llamado empirismo o pragmatismo. La solución de Aristóteles no fue la de elegir «uno u otro» sino «ambos», para escapar de la tiranía de cualquier extremo, combinando elementos de los dos. Esto fue una aplicación de lo que él llamaba la doctrina del término medio, o el camino del medio.

La equidad va de las definiciones generales de la ley a las particulares del caso, adaptando la ley para conseguir «justicia». Al hacer esto, vuelve a la norma trascendental y universal de la cual Sócrates y Platón nos hicieron tomar conciencia. «La justicia», aunque no la podamos definir en absoluto, y aunque a menudo los hombres tengan distinta opinión de ella, sigue siendo «el ideal» —el concepto que debemos a Platón.

Muy parecida a la noción del límite inalcanzable en el cálculo matemático, suministra un componente indispensable en el análisis provechoso de los problemas sociales y políticos. Fue la gran contribución de Platón, y Sócrates preparó el camino

para llegar a esto. Pero Aristóteles añadió un componente que ellos no estaban dispuestos a reconocer, porque iba en una dirección democrática y daba dignidad al hombre común. Aristóteles reconocía que el verdadero concepto de «justicia», en lugar de ser algo que solamente una pequeña minoría podía conseguir, surgía de profundas raíces de la experiencia humana común y de la propia naturaleza del hombre como «animal político».

De modo que el juramento —de actuar «con justicia»— que los jurados atenienses prestaban, implicaba que tenían un innato sentido de justicia. El añadir «lo mejor que podamos», implicaba reconocer que, aunque eran imperfectos —¿acaso no lo eran los reyes y los filósofos?— se esforzarían en hacerlo lo mejor posible. Este acervo comunitario de «virtud cívica» era la base de la democracia ateniense que Aristóteles llamó «equidad».

La dialéctica negativa de Sócrates —si la ciudad lo hubiera tomado en serio— hubiera hecho imposible la equidad y la democracia. Su identificación de la virtud con el conocimiento inalcanzable, dejaba sin esperanza a los hombres comunes y les negaba la capacidad de gobernarse a sí mismos.

# VIII. LA VIDA NOBLE

## La tercera divergencia socrática

Aristóteles dice que un hombre sin ciudad es como «una pieza solitaria en un juego de damas».[1] Si en el juego una pieza está sola no tiene ninguna función. Sólo tiene significado cuando está asociada a otras piezas. Esta pintoresca metáfora implica que los hombres sólo se realizan en una *polis*. El individuo únicamente puede alcanzar una vida noble cuando está asociado con otros en una comunidad. Esta idea no tuvo su origen en Aristóteles. Era el punto de vista general de los griegos. Convertirse en «apátrida» —*apolis*— indicaba ya un destino trágico en Heródoto y Sófocles, un siglo antes de Aristóteles. Y esto nos lleva al tercer punto filosófico fundamental en el que Sócrates difería de sus contemporáneos atenienses.

Sócrates predicaba y practicaba la abstención de la vida política de la ciudad. En la *Apología* de Platón defendía esta abstención como necesaria para «la perfección» del alma.[2] Generalmente los atenienses y los griegos creían que el ciudadano se educaba y perfeccionaba al participar totalmente en la vida y en los asuntos de la ciudad.

«El hombre», escribió Aristóteles, «cuando se ha perfeccionado es el mejor de los animales; pero si está aislado de la ley y la justicia, es el peor de todos... si no es virtuoso, es un ser impío y salvaje».[3] El sentido de justicia, que es lo único que le

puede elevar por encima de sus impulsos salvajes, decía Aristóteles, «pertenece a la *polis*; pues por la justicia, que implica decidir lo que es justo, se ordena la asociación política».

Un hombre solitario vive en un mundo donde la palabra *justicia* no tiene significado. Donde no existen «los otros», no surgen conflictos que pidan una solución «justa». El problema de la justicia aparece sólo en una comunidad. La *polis* era una escuela continua que educaba a su gente por medio de sus leyes, sus festivales, su cultura, sus ritos religiosos, sus tradiciones, el ejemplo de sus líderes, su teatro y por medio de la participación en el gobierno de la ciudad, particularmente en los debates de la Asamblea y de los tribunales de jurados, donde las cuestiones de la justicia se debatían y se decidían.

Los atenienses vivían en una ciudad tan bella que sus ruinas nos impresionan todavía. Y todavía hoy sus poetas trágicos y cómicos nos maravillan, y sus oradores y políticos nos inspiran. Y como a lo largo de los siglos otros hombres han hecho, todavía hoy aprendemos de ellos lecciones válidas para nuestra época. Si alguna vez una ciudad mereció toda la energía y devoción de sus ciudadanos, esta ciudad fue Atenas. Participar en la «política» —gobernando la ciudad— era un derecho, un deber y una educación. Pero todos los socráticos, desde Antístenes hasta Platón, predicaban la no-participación.

Al principio del siglo VI a. J.C. el reformador social y legislador Solón, que fue el primero en ampliar la participación de las clases más pobres en la Asamblea y los tribunales de jurados, promulgó una ley según la cual si algún ciudadano permanecía neutral y no formaba parte de una de las dos Asambleas en tiempos de *stasis* o contienda política grave y lucha de clases, se le debía castigar con la pérdida de la ciudadanía.[4] Plutarco, en su *Vida de Solón*, explica que el gran legislador creía que «un hombre no debería ser insensible o indiferente al bien público, dedicándose sólo a sus asuntos privados y alegrándose de no participar en los problemas y desgracias de su país».[5] La misma actitud se refleja en el discurso fúnebre de Pericles, quizás la más elocuente exposición del ideal democrático de todos los tiempos. Después de declarar que los consejos de Atenas estaban abiertos a todos, tanto ricos como pobres, Pericles añadió que los atenienses «consideran al hombre que no participa

en los asuntos públicos, no sólo como uno que se ocupa de sus propios asuntos, sino como a un inepto.[6] Los asuntos de la ciudad —como lo consideraban los atenienses— eran los asuntos de cada uno de los ciudadanos.

Según esta teoría, Sócrates no era un buen ciudadano. Cumplió con su deber como soldado y se portó valientemente. Pero es extraordinario que un ateniense tan eminente consiguiera, durante sus setenta años de vida, no tomar parte, en absoluto, en los asuntos cívicos. Si la ley de Solón contra la no-participación en tiempo de disensión civil hubiera estado en vigor en el siglo v a. J.C. a Sócrates se le hubiera privado de todos sus derechos. Durante la vida de Sócrates, las dos mayores convulsiones políticas —indudablemente las peores en la historia de la ciudad— fueron el derrocamiento de la democracia en el 411 y en el 404 a. J.C. Sócrates no participó en ninguna de las dos ocasiones; ni en el derrocamiento ni en la restauración de la democracia. No se puso del lado de los descontentos aristócratas que tomaron el poder, ni de los demócratas muertos o expulsados de la ciudad, ni siquiera de los moderados a quienes los dictadores pronto empujaron a la oposición. Excepto por un acto de valerosa, aunque silenciosa desobediencia cívica durante la segunda dictadura —la de los Treinta—, se mantuvo al margen del conflicto.

En el famoso y delicioso pasaje de la *Apología* de Platón, Sócrates explica a sus jueces: «Si me condenáis a muerte, no vais a encontrar fácilmente a otro que, empleando una absurda expresión, se aferre a la ciudad como el tábano al caballo», un caballo «perezoso», añade, «que por su propio bien necesita un poco de aguijón».[7] Este es el origen del cliché que se aplica, un poco despectivamente, a los periodistas críticos y radicales de nuestro tiempo. Pero parece ser que el tábano socrático nunca estaba presente cuando más se necesitaba su aguijón. Cuando, en su tiempo, se tomaron fatídicas decisiones, Sócrates nunca alzó su voz en la Asamblea; a sus conciudadanos Sócrates les debió parecer, no tanto un tábano sino lo que Pericles, en su discurso fúnebre, llamó un *idiotes*, palabra despectiva que designa al ciudadano que no participa en los asuntos públicos. Es por lo que *idiotes* se tradujo como «inepto» en la cita que hemos recogido del discurso fúnebre. (La palabra es el último ante-

pasado etimológico de nuestra palabra *idiota*, aunque entonces no tenía la connotación de incapacidad mental.)

Un contraste similar se destaca en la *Apología* de Platón, entre el verbo *idioteuein* y el verbo *demosienein*.[8] Este último significa participar en los asuntos públicos, los asuntos del *demos*. Sócrates se daba cuenta de la crítica que había provocado su abstención política. Usa de estos verbos en la segunda de las excusas que da por no participar en los asuntos de la ciudad. «Quizás pueda parecer extraño», les dice a los jueces, «que vaya por ahí interviniendo en los asuntos de los demás* y dando consejos en privado, y no me aventure a ponerme delante de vuestra Asamblea para aconsejar a la ciudad.» El empleo del adjetivo «vuestra» mejor que «nuestra» es significativo. En su propio lenguaje, como en su vida, se mantuvo apartado.

Su primera excusa, en la *Apología*, es que su famoso *daimonion* —la voz interna privada o el espíritu guía que aseguraba poseer— le había aconsejado no meterse en política. El *daimonion* nunca explicó sus premoniciones. Pero Sócrates sí lo hace. «No os enfadéis conmigo por decir la verdad», dice Sócrates al tribunal; «la verdad es que ningún hombre que notablemente se enfrente a nosotros o a cualquier otra chusma [la palabra griega que emplea es *plethos*, la multitud] e impida que sucedan en la ciudad muchas cosas ilegales e injustas, puede salvar su vida».

Esta excusa era insultante para la ciudad y una confesión de cobardía, como Sócrates lo hace más evidente en lo que dice a continuación. «Un hombre que verdaderamente lucha por la justicia, si quiere conservar su vida, aunque no sea más que por un poco de tiempo, tiene que ser un ciudadano privado y no un hombre público».[9] La traducción de Loeb de este pasaje oscurece la fuerza real del original griego. Lo que Sócrates dice es *idioteuein alla me demosieuein*: uno tiene que ser un *idiotes* y abstenerse de los asuntos del *demos* si desea salvarse.

Pero sólo unos minutos antes, Sócrates se había llamado a sí mismo tábano y aguijón del caballo perezoso, al servicio de Atenas. ¿Cómo podía luchar un hombre por lo justo, como Sócrates acaba de enunciar, sin aceptar los riesgos de la batalla?

* Se trata del verbo griego *polypragmonein*, que también significa «entrometerse».

¿Cómo se podía evitar que sucedieran cosas «injustas e ilegales», sin discutirlas y votar contra ellas en la Asamblea? La ciudad concedía el libre discurso y el derecho de votar en la Asamblea como un medio de evitar políticas injustas. ¿Cómo podrían ser efectivas estas garantías si los ciudadanos no tenían el valor para ejercer estos derechos? Sócrates estaba proporcionando una lección de conveniencia, pero no de virtud.

Nadie le pidió a Sócrates que abandonara la filosofía por un cargo público. Pero había momentos en la vida de la ciudad en los que ésta se enfrentaba con problemas ingentes de un carácter profundamente moral. En estas ocasiones, la voz de un filósofo lo hubiera hecho todo diferente y, para un filósofo, ¿qué mejor foro que la Asamblea para dramatizar la lucha por la virtud? Durante la vida de Sócrates, en la guerra del Peloponeso, hubo dos debates memorables. Los dos trataban del destino de un aliado ateniense rebelde. Un debate fue sobre Melos, el otro sobre Mitilene. El resultado del primero dejó para siempre una mancha oscura en el nombre de Atenas. Por el contrario, el último hizo honor a la ciudad. Cada uno puso a prueba la virtud de la ciudad. Los dos se merecían la participación de un filósofo.

¡Cómo hubiéramos deseado, por la reputación de la ciudad y por la suya propia, que Sócrates hubiera aparecido! Aunque Sócrates negaba que fuese un maestro, de ningún modo podía negar que era un predicador. Estaba continuamente exhortando a sus conciudadanos para que fuesen virtuosos. Hay ocasiones en que la virtud está en juego. Para entender los debates sobre Melos y Mitilene, es necesario recordar lo que les sucedió a las ciudades-estado griegas tras la victoria sobre los persas, en la primera mitad del siglo v a. J.C. Se consiguió esta victoria junto con Esparta y bajo el liderato de Atenas. Pero después de la guerra, lo que había sido una alianza protectora de dos Estados iguales, se convirtió en una especie de imperio ateniense.

*Imperio* es quizás una palabra demasiado fuerte, si sugiere la imagen del imperio persa o del romano. Pero las decisiones de la alianza, no sólo en defensa sino en otras materias, cayeron una tras otra en manos de su miembro más poderoso: Atenas. Sucedió lo mismo con el tesoro común. Las contribuciones

para el mantenimiento de la marina ateniense que debía cuidar de la defensa, pronto se volvieron tributo. Con este tributo, Atenas se enriqueció y se embelleció. Financió la construcción del Partenón, símbolo majestuoso del cambio de protectorado a imperio.

Esto produjo rebeliones. Atenas y Esparta se separaron. Cada una organizó un bloque rival. Estados más pequeños buscaron en Esparta protección contra Atenas, y en Atenas protección contra Esparta. El mundo helénico se dividió en dos y el enfrentamiento entre los dos bloques rivales fue la segunda lucha armada del siglo v a. J.C., que culminó en la larga y ruinosa guerra del Peloponeso. Esta guerra fratricida, aniquiladora y mutuamente destructiva, entre pueblos emparentados que compartían una civilización común, fue una miniatura de las dos guerras mundiales de nuestro tiempo, y de la tercera y final conflagración planetaria que puede estar preparándose actualmente.

En esa «Guerra mundial» del pueblo helénico, había una guerra dentro de otra. Dentro de cada alianza había constantes revueltas de los miembros más pequeños contra los protectores, que progresivamente se volvían impopulares entre aquellos que, teóricamente, debían ser protegidos (como la OTAN y el Pacto de Varsovia en nuestro tiempo). A la lucha por el imperio se sumó la lucha de clases. Dentro de cada ciudad-estado había una lucha constante entre ricos y pobres. Mucho antes de que la Guerra civil española inventara la expresión, Atenas y Esparta tenían sus «quintas columnas» en los dominios del otro. La Atenas demócrata se confabulaba con los demócratas descontentos de las ciudades bajo el yugo espartano. La Esparta oligarca conspiraba con los aristócratas descontentos en las ciudades que Atenas dominaba y Esparta tenía su «quinta columna» de antidemócratas ricos dentro de la misma Atenas. Las ciudades cambiaban —o intentaban cambiar— de partido cuando una facción o la otra tomaban el poder. Y la inhumanidad ganaba la partida por todas partes.

Melos ha pasado a la historia como un ejemplo clásico de injusticia bruta engendrada por la guerra y la política del poder —lo que los alemanes llamaron *Realpolitik*, y todos los poderosos del mundo, según su ideología, todavía practican—. Me-

los ilustró la lógica cruel impuesta, tanto en los fuertes como en los débiles, por las relaciones entre los Estados, supuestamente soberanos, en un mundo sin ley. Esa lógica todavía funciona hoy en día. Cada superpoder griego, para prevenir o sofocar la rebelión entre sus satélites, actuaba a menudo con brutalidad, por miedo de parecer débil —como el matón de un patio de escuela, temeroso de parecer «gallina»—. La injusticia hacia los aliados menores les parecía a los grandes poderes una necesidad de autopreservación. Esta historia, tal como se cuenta en las páginas incomparables de Tucídides, es una parábola política para todos los tiempos.

Melos era una isla ciudad-estado, colonia espartana y enclave exasperante en aguas egeas dominadas por Atenas. Aunque era espartana por simpatía y la gobernaba una oligarquía, Melos no se atrevió a tomar partido por Esparta en la guerra del Peloponeso. Permaneció neutral, y esto fue una ofensa a los ojos de Atenas. Durante la guerra persa, barcos de Melos tomaron parte en la decisiva victoria naval griega de Salamina. La flota y los recursos de Melos hubieran sido una ayuda para Atenas en la lucha contra Esparta. Y había el peligro de que Melos abriera sus puertos a la flota espartana y le diera una base en el Egeo.

En el 426 a. J.C. Atenas realizó un infructuoso ataque contra Melos, y una década más tarde amenazó con realizar otro, exigiendo que Melos uniera sus fuerzas con Atenas. Cuando los habitantes de Melos se resistieron a la alianza con Atenas, ofreciendo solamente la neutralidad, los atenienses sitiaron la ciudad. Después de un invierno de hambre, Melos se rindió, entregándose a la merced de Atenas. Atenas respondió matando a los hombres, esclavizando a las mujeres y a los niños, y entregando la isla a colonos atenienses. Fue el episodio más cruel de una guerra cruel.

Esto sucedió en el 416 a. J.C. Sócrates tenía entonces unos 53 años, un carácter influyente en la ciudad y estaba rodeado de discípulos de todas partes de Grecia que le admiraban. ¿Pensó Sócrates que esto era justicia? ¿Pensó que era virtuoso destrozar una ciudad que ya se había rendido? ¿Creyó que era una política sensata? Seguro que, en esta dramática situación, la ciudad tenía derecho a pedir a Sócrates que se uniera al debate.

¿Dónde estaba el que se nombró a sí mismo tábano? No hay ninguna mención de la matanza de Melos, ni en Jenofonte ni en Platón. El silencio resulta tanto más extraño cuanto que, evidentemente, era un punto negro contra la democracia tan despreciada por Sócrates. Es posible que ellos también pensaran que la devastación se justificaba por razones de *Realpolitik*. Los filósofos, a menudo, no están más inmunes que el hombre común a las pasiones nacionalistas que provoca la guerra.

Es posible que el silencio de Sócrates sobre Melos, en las páginas de Jenofonte y Platón, esté asociado al penoso conocimiento que Sócrates tenía del despreciable papel que su amado Alcibíades desempeñó en la matanza de Melos. Sabemos por Plutarco y por un orador ateniense, que Alcibíades fue uno de los que influyeron en la decisión de la Asamblea de no tener piedad con los habitantes de Melos.[10] Por las mismas fuentes conocemos el escándalo que Alcibíades creó en Atenas, al tener un hijo con una mujer viuda reciente que había sido traída de Melos como esclava.

En aquel momento, la voz de Sócrates en la Asamblea podía haber salvado a Melos de la matanza. Una década antes, en un debate similar sobre Mitilene, una sola voz lo cambió todo, convirtiendo a la Asamblea del ansia de matanza a la piedad. Mitilene era la ciudad más importante de la rica y poblada isla de Lesbos, ciudad famosa por los poetas líricos Safo y Alceo. Consiguió que, excepto una, todas las ciudades de la isla se levantaran contra Atenas en el 428 a. J.C. El momento que Mitilene eligió para abandonar a los atenienses en la guerra del Peloponeso era un momento crítico para Atenas. Excepto la ciudad, protegida por sus murallas, todas las tierras de Ática habían sido asoladas por los invasores espartanos. El sitio había producido una peste en la ciudad superpoblada por los refugiados del campo circundante. Dadas las primitivas condiciones sanitarias aquellos fueron unos días de horror. El peor golpe de aquella peste fue la muerte de Pericles.

Atenas apenas había empezado a recuperarse de estas terribles calamidades cuando llegaron las noticias de la reciente revuelta de Lesbos. Los espartanos, que la habían fomentado, iniciaron la cuarta invasión del Ática. Atenas temía, y Esparta lo esperaba, que el ejemplo de Mitilene y la desgracia de Atenas

pudieran extender la infección de la rebelión. Pero al año siguiente, cuando Mitilene finalmente capituló al hambre y al conflicto de clases producido por el asedio, Atenas estaba en una disposición de ánimo peligrosa.

En la Asamblea, el primer día del debate sobre el destino de Mitilene, los que estaban a favor de un trato duro consiguieron una fácil victoria. Se tenía que aplastar a Mitilene para infundir el terror en el corazón de las ciudades donde se estaba incubando la rebelión. La Asamblea, según la moción de Cleón, que había sucedido a Pericles en el liderato de Atenas, votó la destrucción de la ciudad, la matanza de toda la población masculina y la venta de las mujeres y los niños como esclavos. Ésta era la lógica del terror como arma disuasoria.

Se despachó al momento una trirreme para cumplir esas órdenes en la ciudad postrada. Pero durante la noche se produjo una reacción. Fue lo bastante fuerte como para obligar a la Asamblea a reunirse de nuevo al día siguiente y reconsiderar su cruel y precipitada acción. Cleón estaba furioso. Denunció cualquier duda como un signo de debilidad y una falta de resolución, que traicionaba la alianza y la seguridad ateniense. El argumento resulta familiar a la moderna experiencia e indudablemente no le faltaba peso. Cleón estaba exasperado. El «demagogo» reprendía al *demos*. Censuró a la Asamblea, diciendo que había reconocido con frecuencia —pero nunca tanto como en el caso de Mitilene— que una democracia era incapaz de gobernar a otros pueblos.[11] Les previno en contra de la piedad. Instó a los atenienses a recordar que su alianza realmente era despotismo. Humanidad era un lujo que un imperio no podía permitirse.

Su discurso suministra un vivo, aunque hostil, retrato de los atenienses. «Tenéis una tendencia», se quejó Cleón, «no sólo a ser engañados por propuestas nuevas, sino también a no seguir consejos ya probados». Cleón llamó a los atenienses «esclavos... de cada nueva paradoja, despreciando lo que es familiar», dispuestos a «aplaudir un dicho agudo antes de que salga de la boca del que habla».[12] Es el retrato de una Asamblea que está dispuesta a escuchar una opinión distinta. El líder de la inesperada oposición fue un hombre llamado Diodoto, por lo demás desconocido para la historia. Había argumentado en

vano en favor de la clemencia, el primer día del debate, y aprovechó el sentimiento cambiante para desafiar el liderato de Cleón. Se notaba en la Asamblea el remordimiento y se hacía sentir la compasión. Diodoto entonces intentó, con una templada y objetiva lógica, convencer a los que todavía dudaban. Argumentó que, aun desde un punto de vista imperialista, la clemencia era una política más sensata que un despiadado terror. Diodoto estableció tres puntos. El primero era la insensatez de destruir una ciudad dispuesta a rendirse. No era fácil tomar una ciudad amurallada empeñada en resistir. Todavía no habían abierto brechas en los muros de Mitilene. El hambre era lo que había puesto a la ciudad de rodillas. Todavía no había caído cuando sus líderes decidieron rendirse. Podía haber seguido luchando y esperar la ayuda que Esparta les había prometido. La destrucción de la ciudad ahora, enseñaría a otros aliados rebeldes que no podían esperar clemencia de Atenas y —en caso de rendirse— no podrían sentirse a salvo. Esto iba a hacer mucho más duro apagar futuras rebeliones.

El argumento segundo se basaba en la lógica de la lucha de clases. La estrategia de Atenas era apelar a los demócratas en contra de los oligarcas gobernantes en las ciudades amigas de Esparta. Si Atenas ahora sometía a Mitilene a una indiscriminada matanza y esclavitud, supondría tratar a los oligarcas y demócratas, ricos y pobres, del mismo modo.

La situación interna de Mitilene era compleja. Una oligarquía pro-espartana la había gobernado con firmeza. El movimiento hacia la paz llegó después de que sus gobernantes, desesperados, hubieron armado a las masas. Éstas se morían de hambre, estaban cansadas de la guerra y dispuestas a cambiar la alianza de la ciudad en favor de Atenas. Una vez que tuvieron armas, desafiaron a los oligarcas y trataron de negociar la paz. Los oligarcas, entonces, se rindieron para burlarlos, pues temían que el resultado fuera su propia pérdida del poder ante un gobierno democrático en Mitilene. Diodoto argumentó en la Asamblea ateniense: ¿por qué matar aliados en potencia al mismo tiempo que a los enemigos naturales?

La tercera razón que Diodoto dio a favor de la clemencia fue igualmente desapasionada y práctica. ¿Por qué destruir una ciudad cuya flota, mano de obra y recursos financieros podrían

contribuir tanto a la propia supervivencia y victoria de Atenas? La pelea entre Atenas y Mitilene empezó cuando la última intentó dejar la alianza. ¿Por qué destruirla ahora cuando su rendición significaba que estaba dispuesta a unir sus fuerzas con Atenas? «Quien da un sabio consejo», Diodoto concluyó, «es más fuerte contra el enemigo que aquel que imprudentemente se precipita con la fuerza bruta».[13]

Como tantas decisiones cruciales en la política real, la elección no era fácil. Los dos caminos —venganza o clemencia, dureza o conciliación— tenían sus riesgos. Ninguno garantizaba el éxito. La conciliación podía hacer que otros aliados descontentos pudieran pensar que la revolución no era tan peligrosa. Pero la masacre hubiera creado más odio hacia Atenas y hecho más dura la rebelión. Los argumentos de Diodoto ganaron. La Asamblea se desdijo a sí misma, aunque por muy poco margen, y esta vez votó por la clemencia.

Por desgracia, la trirreme con la decisión anterior ya había partido hacia Mitilene. Para cuando la Asamblea votó al día siguiente, la trirreme con la orden de la masacre general tenía una delantera, nos dice Tucídides, «de cerca de un día y una noche». En uno de los episodios más dramáticos de su historia, la segunda trirreme con el indulto salió apresuradamente esperando no encontrar a Mitilene ya destruida. Los remeros «comían al mismo tiempo que remaban» y «dormían y remaban por turnos». Sin embargo, la primera trirreme ya había llegado. Se había leído en alta voz la pena de muerte y los primeros emisarios atenienses iban a ejecutar las órdenes, cuando la segunda trirreme llegó a puerto. «Por muy poco», nos dice Tucídides, «escapó Mitilene del peligro» y Atenas salvó su honor.[14] La decisión resultó ser muy sabia. Mitilene se convirtió en una aliada fiel a Atenas. ¿No fue esto la virtud convertida en hechos, aunque fuera llevado a cabo por hombres que no podían definirla a gusto de Sócrates?

En la *Apología* de Platón, Sócrates ofreció una excusa indigna al hecho de no participar nunca en los asuntos de la ciudad. «¿Vosotros creéis», pregunta a los jueces, «que hubiera vivido tantos años si hubiese participado en la vida pública y hubiese actuado como un hombre bueno debe actuar, proporcionando mi ayuda a lo que es justo y considerándolo de la

mayor importancia?[15] El debate sobre Mitilene mostró que Sócrates estaba equivocado. El *demos* despreciado por él tenía una conciencia a la que se podía apelar. Un oscuro ciudadano que indudablemente «actuó como un hombre bueno debiera actuar» volvió la marea hacia la clemencia, a pesar de la oposición furiosa del líder demócrata más importante de la ciudad, Cleón. El ejemplo que dio Diodoto hace que se sienta vergüenza por Sócrates.

Posteriormente, cuando los escritos de Platón hicieron de Sócrates un héroe digno de culto y un santo secular, algunos escritores debieron preguntarse por qué —al menos en los momentos críticos— Sócrates no puso sus talentos al servicio de la ciudad. Realidad y ficción están a menudo mezcladas en la historia antigua y en las biografías. Los escritores eran famosos por inventar incidentes encantadores para animar los relatos de sus héroes. Quizás pensaron que estas historias tenían una verdad apócrifa, que *debían* haber sucedido si esos héroes hubieran vivido de acuerdo con su fama.

Hay dos incidentes, dramáticos pero imaginarios, de la buena ciudadanía de Sócrates, uno del biógrafo Plutarco y el otro del historiador Diodoro Sículo. Las dos historias se escribieron medio milenio después del proceso de Sócrates. Ambos escritores eran moralistas, aficionados a los cuentos que inculcan la virtud. La historia de Plutarco se refiere al gran desastre naval de Siracusa, uno de los peores reveses de Atenas en la guerra del Peloponeso. Plutarco parece haberse preguntado si el *daimonion* de Sócrates, su voz interna privada, el espíritu guardián familiar, no le avisó del desastre que se avecinaba, y por qué Sócrates no comunicó el aviso a sus conciudadanos. Esta clase de especulación se refleja en la biografía que Plutarco hizo de Nicias, uno de los generales atenienses al mando de la expedición contra Siracusa. Plutarco, que era supersticioso, dice que hubo varios presagios del desastre venidero. «El divino guía *(daimonion)*, usando los signos acostumbrados en sus informaciones, sin duda indicó a Sócrates, el hombre sabio, que la expedición iba a ser la ruina de la ciudad». Sócrates, continúa Plutarco, lo contó a sus amigos íntimos y la historia tuvo amplia difusión.[16]

Ni en Tucídides, ni en ningún escritor antiguo antes de Plu-

tarco, se hace mención de semejante aviso; Bernadotte Perrin, en su comentario sobre el *Nicias*, dice que la historia «tiene todos los indicios de ser una invención deductiva».[17] Si hubiera habido semejante aviso, lo hubiéramos oído de labios de Jenofonte o de Platón. En realidad, Sócrates no necesitaba un aviso de su *daimonion* para sentirse preocupado por la expedición a Sicilia, ya que uno de los principales promotores era su favorito, Alcibíades, y el proyecto tenía la brillantez estratégica pero la peligrosa *hybris* que le caracterizaba, puesto que carecía totalmente de la virtud de la *sophrosyne*, o moderación, que Sócrates alaba en *La República* de Platón. Pero no hay evidencia de que Sócrates apareciera nunca en la Asamblea para advertir que la expedición era más grandiosa que prudente.

Esta referencia a la moderación recuerda el segundo incidente imaginario de la literatura sobre Sócrates. Se refiere a sus relaciones con un infortunado líder político ateniense llamado Terámenes. Era el líder de la facción moderada durante las dos conspiraciones oligarcas que derrocaron la democracia, primero en el año 411 a. J.C. y después en el 404 a. J.C., tras la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso, cinco años antes del proceso de Sócrates.

En ambas ocasiones Terámenes era el líder de los que querían reemplazar la democracia por una oligarquía moderada, y en ambas ocasiones rompió con los aristócratas cuando éstos llevaron a sus aliados de clase media a la oposición y establecieron una oligarquía pequeña y cerrada —la llamada oligarquía de los Cuatrocientos en el 411, y de los Treinta en el 404 a. J.C.—. Critias, el líder de los Treinta y rival de Terámenes, le hizo ejecutar cuando éste se opuso a su dictadura.

Algunos podrían pensar que Terámenes, al intentar poner en práctica la *sophrosyne*, sería un héroe a los ojos de Sócrates y Platón. Lo cierto es que en las páginas de Platón, donde Critias aparece a menudo como una atractiva figura, no hay mención de Terámenes. Ni tampoco aparece en las *Memorables* de Jenofonte ningún relato sobre Sócrates relacionado con los Treinta. Los aristócratas oligarcas consideraban a Terámenes como alguien que «hubiera cambiado de chaqueta». Pero Aristóteles, en su *Constitución de Atenas*, le aprueba y le hace aparecer como la personificación de la doctrina aristotélica del Tér-

mino Medio, un hombre de Estado que buscó un camino a igual distancia entre una oligarquía demasiado estrecha y una democracia demasiado completa.

Cuando Diodoro Sículo, en su historia, escribe sobre este período, se inclina a pensar que Sócrates sentía simpatía por el moderado Terámenes. Diodoro nos suministra un relato ficticio de lo que él *pensó* que debía haber sucedido cuando Terámenes —como lo atestigua un relato contemporáneo de *Las Helénicas* de Jenofonte— fue arrastrado a una furiosa confrontación con Critias y después ejecutado. Diodoro dice que cuando los matones de Critias cogieron a Terámenes, éste «aceptó la adversidad valerosamente» porque «había avanzado mucho profundizando en la filosofía con la ayuda de Sócrates». Diodoro es el único escritor que le identifica como discípulo de Sócrates. Diodoro embelleció su historia con una escena dramática. Se refiere a los que vieron cómo se llevaban a rastras a Terámenes: «En general, la multitud estaba angustiada con la caída de Terámenes, pero no se atrevió a intervenir atemorizados por la fuerza de los ayudantes armados» que Critias había reunido; sólo «Sócrates el filósofo y dos de su círculo, corrieron y trataron de interceptar a los oficiales del dictador».

Entonces Terámenes les rogó que no insistiesen. «Aplaudía su lealtad y su valor», pero dijo que «le causaría gran pesar» si su intento por salvarle la vida le hiciera responsable «de la muerte de hombres que sentían tal cosa por él». Así que «Sócrates y sus discípulos», concluye con bastante sequedad el relato de Diodoro, «en vista de la falta de apoyo de los demás y la creciente intransigencia de las autoridades, se retiraron».[18]

Jenofonte, en su relato de la muerte de Terámenes en *Las Helénicas*, no cuenta semejante incidente. Ni tampoco se puede encontrar en los discursos del amigo de Sócrates, el orador Lisias, nuestra fuente de información más completa sobre lo que sucedió durante la dictadura de los Treinta. Tampoco está en el relato de Aristóteles, una generación posterior.

La abstención de Sócrates fue extraordinaria —excepto por un silencioso acto de desobediencia cívica bajo los Treinta, que ya discutiremos más adelante—; es como si no estuviera en los momentos que más se le necesitaba en la ciudad. Alguna expresión pública de protesta hubiera ayudado en gran manera a

despejar las sospechas que, una década antes del proceso, empezaron a cernirse sobre Sócrates en relación con estos terribles acontecimientos. Era muy necesario dejar su posición clara, pues el derrocamiento de la democracia en el año 411 a. J.C. fue obra de su favorito, Alcibíades, y el del año 404 a. J.C. lo dirigió Critias y Cármides, que aparecen como partidarios de Sócrates en los diálogos de Platón, primo de Critias y sobrino de Cármides. Critias y Cármides conseguían sus partidarios —sus matones y tropas de asalto— del mismo círculo de jóvenes aristócratas pro-Esparta que Aristófanes describió como «socratificados» en *Las aves* en el año 414 a. J.C.[19]

Hay un nexo —demasiado a menudo ignorado— entre el trágico final de Terámenes y el del mismo Sócrates. El más influyente de los tres acusadores en el proceso de Sócrates —un hombre llamado Anito— era un lugarteniente de Terámenes. Anito era uno de los moderados de clase media que huyó de Atenas después de la ejecución de Terámenes, se unió a los demócratas de la oposición en el exilio y llegó a ser uno de los generales que dirigió la coalición de moderados y demócratas que derrocó a los Treinta y restauró la democracia. Anito debía echarle en cara a Sócrates que no se uniera ni a los moderados ni a los demócratas, en la oposición a los Treinta.

Sócrates era sensible a la acusación de haber estado siempre alejado de la vida política de la ciudad. En su proceso —según la *Apología* de Platón— citó dos ejemplos de participación en la política; una vez contra la democracia y la otra contra la dictadura de los Treinta. Éstas fueron, según su propio relato, las únicas ocasiones en las que tomó parte activa en los asuntos de su ciudad. En ambos casos se le obligó a participar en circunstancias que él no eligió libremente. Pero, confrontado con el deber, actuó justamente y con valor.

La primera ocasión en que participó fue en el 406 a. J.C., durante el proceso de los generales que habían mandado la flota ateniense en la batalla de las Arginusas. Se les acusaba de no haber recogido a los supervivientes ni los cuerpos de los muertos después de la batalla. Los generales alegaban que el rescate era imposible debido a la tormenta del mar. Sócrates era miembro de los *prytaneis*, la junta de cincuenta que presidía el juicio.

Se les elegía a suertes. El problema que puso a prueba el valor de Sócrates fue el posible derecho de los generales a ser juzgados separadamente. Juzgarlos a la vez era manifiestamente injusto. Cada comandante tenía derecho a un juicio individual que tuviera en cuenta lo que había hecho, bajo circunstancias específicas, en el área de su propia responsabilidad. La Bulé, o consejo ateniense, al preparar el caso para el juicio de la Asamblea se había inclinado —ante la indignación popular— contra los generales y había decidido juzgarlos conjuntamente. Pero cuando el juicio comenzó delante de la Asamblea, un resuelto oponente recusó el juicio en su totalidad por no estar de acuerdo con la ley y los procedimientos establecidos en Atenas.[20]

Esos recusamientos surgieron de una moción llamada *graphe paranomon*, que era el equivalente de lo que llamaríamos una moción de inconstitucionalidad. Normalmente —todo lo que se puede determinar con los escasos registros legales del siglo v a. J.C. (a diferencia de los muchos casos reportados en el siglo IV)—, el juicio de los generales se debía haber retrasado hasta que se hubiera debatido y votado la moción. Pero la plebe estaba tan enfadada con la idea de posponer el juicio que forzó al comité que presidía a dejar de lado la moción de «inconstitucionalidad» y en su lugar permitir un voto inmediato sobre la solución de un juicio conjunto para todos los generales. Mientras que los otros miembros del Comité se dejaron intimidar por las amenazas de la sala, sólo Sócrates resistió hasta el final contra el procedimiento ilegal e injusto. Pero no se requería la unanimidad para que la presidencia tomara una decisión y la mayoría ganó. El camino para un juicio en masa estaba despejado.

Al relatar su papel en el juicio de los generales, Sócrates en la *Apología* admite que fue la única ocasión en que tuvo un cargo público en la ciudad. «Yo, hombres de Atenas», dice Sócrates, «nunca tuve otro cargo en el Estado, pero... sucedió que mi familia tenía la presidencia cuando quisisteis juzgar colectivamente —y no por separado— a los diez generales que no recogieron a los heridos (después de la batalla naval; esto era ilegal, como después todos los habéis reconocido. En aquel tiempo», concluye Sócrates, «fui el único de los [oficiales presidenciales] que se opuso a actuar contra las leyes, y aunque los

oradores estaban dispuestos a procesarme y arrestarme, y aunque vosotros con gritos les animasteis a hacerlo, pensé que debía correr el riesgo hasta el final, con la ley y la justicia de mi lado, antes que, por miedo del encarcelamiento o la muerte, unirme a vosotros cuando vuestros deseos eran injustos».[21]

Pero Sócrates, a pesar de su miedo confesado, no fue castigado por no ceder ante la mayoría. En efecto, cuando llegó el momento del arrepentimiento «todos ellos reconocieron después», como dijo Sócrates, que lo que habían hecho era ilegal.

La segunda ocasión en que Sócrates se sintió obligado a asumir su deber ciudadano fue durante el gobierno de los Treinta, y estuvo relacionado con un rico meteco, o residente extranjero, León de Salamina. La dictadura en Atenas tenía tan escaso apoyo popular que sólo podía sobrevivir gracias a la presencia intimidadora de una guarnición espartana en la ciudad. El procedimiento empleado para pagar los gastos de la guarnición, era «liquidar» a los comerciantes residentes que no eran ciudadanos, y expropiarles sus tierras para pagar así a los ocupantes espartanos.

«Después del establecimiento de la oligarquía», cuenta Sócrates a sus jueces en la *Apología* de Platón, «los Treinta me mandaron a buscar junto con otros cuatro y venir a la rotonda, y nos ordenaron traer a León de Salamina... para condenarle a muerte». Los Treinta no necesitaban un grupo de ciudadanos para el arresto. Los Treinta tenían escuadras de matones con látigos y dagas para aterrorizar a los ciudadanos. Podían haber prendido a León con facilidad. ¿Por qué querían que Sócrates tomara parte? «Ellos dieron también a otros órdenes de esta clase», explica Sócrates, «porque querían implicar en sus crímenes a tantos ciudadanos como pudieran». Sócrates, como dijimos, conocía bien a los líderes de los Treinta, Critias y Cármides, que dirigían el grupo aristocrático dominante y formaban parte del círculo de Sócrates.

¿Qué hizo Sócrates? Sócrates resistió, pero mínimamente; no fue tanto un acto político como un acto privado. En lugar de protestar por la orden, abandonó simplemente la rotonda y en silencio se fue a su casa sin participar en el arresto. Lo que sigue, quitándole la jactancia, es la esencia de su propio relato: «Entonces yo», dice Sócrates, «demostré otra vez con los he-

chos, y no sólo con la palabra, que no me importa un ápice la muerte, pero estaba interesado con toda mi alma en no hacer nada injusto o impío. Pues ese gobierno, con todo su poder, no me asustó obligándome a hacer algo injusto, sino que cuando salimos de la rotonda, los otros cuatro fueron... y arrestaron a León, en tanto que yo simplemente me fui a casa».[22]

Sócrates no abandonó la ciudad —como su acusador, Anito— ni se unió a los exilados que ya estaban planeando derribar a los dictadores. Hubiera sido bien recibido como miembro prestigioso. «Simplemente se fue a casa.» ¿Era eso cumplir con su deber cívico contra la injusticia? ¿O estaba simplemente eludiendo la complicidad personal y, como él lo expresaba, salvando su alma?

Ésta fue una de las varias razones que Sócrates alegó para explicar su abstención política durante toda su vida. Sócrates dice en la *Apología* de Platón, que se abstuvo de la política para poder ocuparse de su alma, para conservarla pura. Esto implicaba que los asuntos cívicos eran de algún modo sucios y, como los cristianos dirían más tarde, «pecaminosos». De hecho, eso es exactamente lo que sentirán más tarde los monjes del desierto cuando se retiraban del mundo para llevar una vida comunitaria o solitaria. Si hubiera habido monasterios en la Grecia clásica, Sócrates y sus seguidores se hubiesen sentido atraídos por ellos. La enseñanza socrática sobre el alma toca un tema que será característico del cristianismo medieval, pero que era extraño a la brillante luz del sol y la alegría —tan terrenal y corpórea como espiritual— de la Grecia clásica.

El punto de vista clásico era que el cuerpo y alma formaban una unidad. Los socráticos y los platónicos los separaban, despreciando el cuerpo y elevando al alma. Una mente sana en un cuerpo sano —*mens sana in corpore sano*, como el poeta romano Juvenal expresó más tarde en su famosa *Sátira décima*— era el ideal clásico.[23]

Otra tensión aparece de nuevo en Sócrates, y quizás antes, en los pitagóricos, que se contaban entre sus admiradores y devotos, como lo podemos comprobar en las discusiones que mantuvo con ellos en su celda de la prisión, en el último día de su vida, en las hermosas páginas del *Fedón* de Platón. Se cree que los pitagóricos o el movimiento Órfico fueron los autores

del dicho —ún juego de palabras con *soma* (cuerpo) y *sema* (tumba)— que «el cuerpo es la tumba del alma». La abstención de la vida de la ciudad se transformó gradualmente en abstención de la misma vida. Esta tendencia se puede apreciar claramente en Antístenes y en la filosofía de los cínicos que —aunque exagerándola— saca de las enseñanzas socráticas. Sócrates no sólo practicó la abstención de los asuntos de la ciudad sino que lo predicó. Ésta era, les dice a los jueces en la *Apología*, su misión. «No estoy haciendo otra cosa», dice Sócrates, «que instaros a vosotros, jóvenes y viejos, a que no os ocupéis de vuestros cuerpos, sino de la protección de vuestras almas».[24] El comentario de Burnet a este pasaje de la *Apología* dice: «Sócrates parece haber sido el primer griego que habló de la *psykhe* (alma) como sede del conocimiento y de la ignorancia, de la bondad y de la maldad. Se deducía que el deber más importante del hombre era "ocuparse de su alma", lo que era fundamental en la enseñanza de Sócrates».[25]

Desde el punto de vista griego y contemporáneo, esta idea lleva a preguntarnos: ¿cómo perfecciona un hombre su alma? ¿Apartándose de la vida, o arrojándose en ella y realizándose como una parte de la comunidad? El ideal clásico era el perfeccionarse a sí mismo perfeccionando la ciudad.

Aristóteles estaba más cerca del ideal clásico. Desarrolló su política y su ética partiendo de la premisa de que la virtud no era «solitaria», sino política y cívica. Veía el alma como el principio que animaba todas las cosas vivas por igual. «El alma y el cuerpo», dice Aristóteles, «forman el ser vivo».[26] El alma individual, en Aristóteles, desaparece a la vez que el cuerpo. Aristóteles transfiere la cuestión del «alma» de la teología a la filosofía, del misticismo a la ciencia.

Según el punto de vista ateniense, actuar con justicia en el caso de León de Salamina tenía dos aspectos. El que Sócrates destacaba era el actuar con justicia individualmente. Esto era esencial y admirable, pero sólo la mitad del deber del hombre. La otra mitad era el hacer todo lo posible para que la ley y la conducta cívica actuaran según las normas de justicia. Sócrates no «podía irse a casa» simplemente y lavarse las manos de la responsailidad. Como ciudadano era responsable de lo que la ciudad hacía y, si ésta cometía un error, él compartiría la culpa a menos que hubiera hecho todo lo posible para impedirlo.

La injusticia era muy frecuente bajo la dictadura de los Treinta. Empezaron expulsando a los pobres y a los demócratas de la ciudad. Sócrates debía haberse ido con ellos, para demostrar su preocupación por la justicia. O se podía haber unido a la segunda ola de emigración, cuando los moderados de clase media como Anito también se fueron y se aliaron con los demócratas para derrocar la dictadura. Sócrates hubiera ganado un sitio de honor en la democracia restaurada. Se le hubieran perdonado sus pasadas asociaciones con Critias. Anito no hubiera presentado sus cargos. No hubiera habido juicio.

Su experiencia bajo los Treinta, cuando era peligroso hablar, no despertó en Sócrates nuevo aprecio por las instituciones libres de Atenas. No hubo ninguna señal de que abandonase su desprecio por la democracia. Por el contrario, había razones para temer que sus enseñanzas inspirasen a una nueva generación de voluntaristas y violentos jóvenes en un nuevo intento de derrocarla.

# IX. LOS PREJUICIOS DE SÓCRATES

Una vez, pero sólo una vez, Sócrates aconseja a un discípulo meterse en política. Este consejo tan poco común se lo dio, curiosamente, a Cármides, tío de Platón, que llegó a ser lugarteniente de Critias durante el régimen de los Treinta. En las *Memorables* de Jenofonte, Sócrates anima a Cármides, un joven prometedor, a que participe en la vida pública uniéndose a los debates de la Asamblea.

Cármides se resiste. Entonces Sócrates plantea a Cármides la misma pregunta que bien podría haberse planteado a él mismo. «Si un hombre retrocediera ante los problemas de Estado, aun siendo capaz de resolverlos en bien del Estado y con honor para sí mismo», dice Sócrates, «¿no sería razonable pensar que era un cobarde?»

Cármides confiesa que le da vergüenza aparecer en público. Sócrates dice que le ha oído a menudo dar consejos excelentes a los líderes públicos, en conversaciones privadas. Cármides replica que «una conversación privada es algo muy distinto a un debate público».

Sócrates, al reprenderle, descubre la profundidad de su propio desprecio por la Asamblea ateniense. «Las personas sabias no te producen timidez», dice a Cármides, «sin embargo, te da vergüenza dirigirte a una Asamblea de tontos y cobardes».

No se puede negar que, en la base de su rechazo despreciativo de la democracia ateniense, hay algo de snobismo social. «¿Quién es esta gente», pregunta a Cármides, «que te hace sen-

tirte tímido y te impide dirigirte a ellos?» Entonces pasa lista a las ocupaciones comunes y —según su opinión— vulgares, que están representadas en la Asamblea.

«Los tejedores y los zapateros remendones, los constructores, los herreros, los granjeros y mercaderes», Sócrates los va nombrando desdeñosamente, «los traficantes de la plaza del mercado que sólo piensan en comprar barato y vender caro... Te da vergüenza hablar a hombres que nunca dedicaron un pensamiento a los problemas públicos.[1] ¿Por qué motivo se tomaron tiempo libre de sus ocupaciones para aparecer en la Asamblea? Ésta es la clase de prejuicio social —claramente exagerado— que no esperaríamos encontrar en un filósofo y menos en él, dados los antecedentes de su propia clase.[2]

Sócrates no era un aristócrata adinerado. Era de clase media. Su madre era comadrona. Su padre, picapedrero, quizás también escultor —en la antigüedad la diferencia entre artesano y artista era confusa. Aun el artista más distinguido era un hombre que trabajaba con sus manos y dependía de su salario—.

¿Cómo se gana Sócrates la vida? Tenía que mantener una mujer y tres hijos. Vivió hasta los setenta años. Pero nunca parece haber tenido un trabajo o practicado un oficio. Dejaba pasar sus días en el ocio, hablando. Sócrates despreciaba a los sofistas que aceptaban una paga de sus discípulos. Estaba orgulloso de no haber pedido nunca honorarios a sus discípulos. ¿Cómo mantenía a su familia? No hay contestación a esta pregunta en los diálogos platónicos. En la *Apología*, Sócrates se describe a sí mismo como un hombre pobre, en comparación con aristócratas ricos como Platón, tan distinguido entre su séquito de adoradores. Pero nunca fue tan pobre como para aceptar un trabajo o ejercer una profesión.

La contestación se encuentra al parecer en que vivía de la pequeña herencia que le dejó su padre, que había ganado dinero en su profesión de picapedrero. Parece que los ingresos eran escasos. A su pobre mujer Jantipa, la heroína desconocida de la saga socrática, se la pinta como a una mujer grosera y mal hablada, posiblemente porque lo pasaba muy mal educando a los niños con el poco dinero disponible. Pero que era suficiente para proporcionarle ocio a Sócrates.

Es muy posible que sus ingresos fuesen inferiores a los de

los artesanos a quienes miraba con condescendencia. Hay varias versiones sobre la cuantía de la herencia de Sócrates. El primero de los cálculos está en el diálogo de Jenofonte, *El Económico*, o *Cómo se gobierna una propiedad*. Allí, en una conversación con su amigo Critóbolo, hombre rico, Sócrates, bromeando, se declara el más rico de los dos, porque sus necesidades son muy pocas. Es una pena que no se le permitiera a la atormentada Jantipa intervenir en el diálogo.

Sócrates, obligado a hacer un cálculo de sus propias pertenencias, replica: «Bueno, si encontrara un buen comprador, creo que la totalidad de mis bienes y ganado, incluyendo la casa, se podría vender por cinco minas. Estoy seguro que por lo tuyo», dice Sócrates a Critóbolo, «podría conseguir más de cien veces esa cantidad».[3] Dos fuentes posteriores nos dan un cálculo mayor de los bienes de Sócrates. Plutarco nos dice que «Sócrates no sólo poseía su casa, sino también setenta minas»,[4] que prestó «con interés a Critón», un amigo íntimo, como se recoge en el diálogo platónico de este nombre. Un cálculo similar de las propiedades de Sócrates nos lo da el orador Libanio, en el siglo IV a. J.C.; en su *Apología*, Sócrates dice que heredó ochenta minas de su padre, pero las perdió por una mala inversión.[5]

Su servicio militar nos da la indicación más clara de su propio status social. No luchó en la caballería con aristócratas como Alcibíades. Ni se alistó con los pobres en la infantería ligera o en los barcos de la marina. Sócrates luchó como un *hoplita*, un soldado armado de a pie. Un ateniense tenía que aportar su propio equipo militar. Sólo la clase media de artesanos y mercaderes podían permitirse la armadura pesada del *hoplita*. Al describir la Asamblea, Sócrates estaba burlándose de los miembros de su propia clase. Los diferentes oficios y profesiones que nombra eran los de la clase media.

Con el triunfo de la democracia, la clase media ateniense había ganado igualdad política —aunque no social— con la nobleza terrateniente, cuna de aristócratas como Platón y Jenofonte.

Pero ya se sabe que a menudo los peores snobs son los de clase media. El snobismo de Sócrates debió agradar a los jóvenes aristócratas ociosos que él mismo describe como sus se-

guidores en la *Apología* de Platón. Al hablar con Cármides, Sócrates estaba expresando el desdén que un aristócrata siente por el «vulgar comerciante de humilde cuna», que había empezado a aparecer en la política, pero que a veces era más rico que los mismos aristócratas.

Demóstenes, en un caso que defendió medio siglo después de la muerte de Sócrates, revela que, en aquella época, los comentarios esnobs acerca de la profesión o del origen humilde de una persona, eran castigados en Atenas, amparándose en la ley de *kakegoria* («insulto»), que cubría varias formas de calumnia. En el proceso privado que Demóstenes defendía, uno de los cargos contra Eubúlides, un oficial sin importancia, era que se había mofado de la madre del querellante, porque se ganaba la vida vendiendo cintas y como nodriza; esto no era mucho más humilde que la profesión de la propia madre de Sócrates, que era comadrona. El querellante reclama el derecho de demandar «a cualquiera que haga en el mercado reproches contra algún ciudadano masculino o femenino».[6]

La propia actitud de Sócrates hacia «los traficantes de la plaza del mercado» puede haber asumido un papel en su juicio, al haber provocado a su principal acusador. Anito era un maestro curtidor. Por la *Apología* de Jenofonte parece que Sócrates le había insultado hablando desdeñosamente de la profesión de Anito y criticándole por educar a su hijo en la misma vulgar ocupación. Jenofonte dice que Sócrates, después de su condena, viendo pasar a Anito dice: «Ahí va un hombre lleno de orgullo, que piensa haber conseguido un fin grande y noble al condenarme a muerte, porque dije que no debía limitar la educación de su hijo a las pieles, ya que la ciudad le había honrado con los más altos cargos.»[7]

Platón describe el encuentro entre Anito y Sócrates en el *Menón*. Allí Anito avisa a Sócrates que puede meterse en líos por «hablar mal» *(kakegorein)* de los hombres de Estado atenienses. Cuando Anito se aleja con paso airado, Sócrates comenta cruelmente que Anito se ofendió porque «se considera a sí mismo uno de ellos».[8] La palabra griega *kakegorein* —calumniar— empleada en el Menón es una forma verbal del mismo término legal que utilizó Demóstenes sobre «los comentarios esnobs».

En el *Teeteto* de Platón vemos cómo el esnobismo de Sócrates va del plano social al filosófico. Platón hace que Sócrates divida a los filósofos en dos clases y explica lo que experimentan los de tipo superior acerca de las instituciones políticas de Atenas. Sócrates dice que él está hablando sólo de los filósofos «dirigentes». «¿Por qué», pregunta, «va a hablar nadie de los inferiores?» Dice que los filósofos superiores, «desde su juventud, no conocen el camino del *ágora* [la Asamblea]». Desconocen su existencia. «Ni siquiera saben», continuó Sócrates, «dónde está el Tribunal de Justicia, ni el Senado [la Cámara del Consejo], o cualquiera de los otros lugares públicos de la Asamblea... Acerca de las leyes y los decretos», sigue hablando Sócrates, «no oyen los debates sobre ellos, ni los leen una vez publicados».

Platón hace que Sócrates reduzca los problemas cívicos a una vulgar frivolidad. «Y las luchas de los clubs políticos por conseguir los cargos públicos», concluye Sócrates, «y los mítines... y las juergas con comediantas, no acuden ni en sueños a la mente de los filósofos». La política se iguala con los sueños eróticos. La pedantería resguarda al filósofo. No nos sorprende cuando dice del verdadero filósofo: «Realmente sólo el cuerpo tiene un lugar y un hogar en la ciudad; su mente, que considera todas esas cosas insignificantes y sin importancia, las desdeña».[9] Desde luego, aquí tanto el Sócrates platónico como el aristofánico tiene la cabeza en las nubes.

A Sócrates se le reverencia como inconformista, pero pocos se dan cuenta de que era un rebelde contra una sociedad abierta y un admirador de una sociedad cerrada. Sócrates era uno de esos atenienses que despreciaba la democracia e idealizaba a Esparta.[10] La primera referencia a este asunto aparece en la alegre comedia de Aristófanes, *Las aves*, representada en 414 a. J.C., cuando Sócrates tenía 55 años. Aristófanes lo retrata como el ídolo de los descontentos de Atenas y partidarios de Esparta. Con una fantasía exuberante, el poeta cómico hasta inventó dos palabras griegas para describirles.

En la línea 1281 de *Las aves* los describe como *elakonomanoun* —«locos por Esparta», como derivados de un verbo *lakonomanein*, que significa loco por los modos laconianos o

espartanos. En la línea 1282, Aristófanes inventa otra palabra —*esokroton*, como si viniera del verbo *socratein*, imitar a Sócrates. En la divertida introducción de B.B. Rogers, como si fuera una traducción al estilo Gilbert y Sullivan, les describió como:

> *...Locos por Laconia; se fueron*
> *con pelo largo, medio muertos de hambre,*
> *sin lavar, socratificados*
> *con bastones en sus manos...*[11]

La vida austera de los espartanos era legendaria (todavía se habla de una «dieta espartana»), y eran famosos sus poco refinados vestidos, maneras y apariencia. Llevaban el pelo largo y poco cuidado, y desaprobaban el baño demasiado frecuente. Las *scytalai*, o bastones que se citan en la última línea del pasaje, es la palabra que designa los bastones cortos o las porras que llevaban los espartanos y que —según Aristófanes— llevaban también sus admiradores atenienses.

Que no era una caricatura cómica demasiado injusta, se puede ver en un pasaje de la *Vida de Alcibíades* de Plutarco. Alcibíades, cuando vivía en Atenas, había sido un dandy exigente, pero cuando huyó a Esparta (para escapar de la persecución que provocó su parodia de los sagrados misterios atenienses, en una fiesta aristocrática de borrachos en Atenas), conquistó los corazones de sus huéspedes espartanos, renunciando a sus elegantes modales atenienses y adoptando el modelo de vida espartano.

«Cuando [los espartanos] le vieron con cabello descuidado, tomando baños fríos, acostumbrado ya a su basto pan y cenando sopa de avena negra», escribe Plutarco, «casi no podían creer lo que sus ojos veían». Plutarco llama a Alcibíades «camaleón», y dice que «en Esparta estaba totalmente a favor del entrenamiento del cuerpo, vida simple y seriedad del rostro».[12]

El mismo Platón, que era uno de los aristócratas atenienses descontentos que admiraban e idealizaban a Esparta, añade otra pincelada al retrato del ateniense amante de Esparta. Platón tenía talento para la comedia. En su *Gorgias* hay un pasaje que

encaja con la descripción de Aristófanes. En ese diálogo, después de que Sócrates se mofa de todos los grandes hombres de Estado de Atenas, tanto oligarcas como demócratas, llega al punto culminante de su diatriba, acusando a Pericles de que «al instaurar el sistema de salarios públicos, ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, parlanchines y codiciosos» (se refiere al salario por servir en los tribunales de jurado). En ese momento Platón hace que su interlocutor Calicles comente sarcásticamente: «Esto lo has oído decir a un pueblo que tiene las orejas magulladas, Sócrates».[13] («Orejas magulladas» es una referencia a lo que en el argot de boxeo llamamos «orejas de coliflor».)

Esto hubiera provocado la sonrisa inmediata en una audiencia ateniense; hoy hace falta aclararlo un poco. E.R. Dodds, en su comentario del diálogo, explica que era una referencia a «los jóvenes oligarcas del siglo v, que manifestaban su simpatía política adoptando gustos espartanos, uno de los cuales era, o se pensaba que era, una afición por el boxeo».[14]

La pasión socrática por Esparta se confirma tanto en Jenofonte como en Platón. La más conocida evidencia está en el *Critón* de Platón, donde su inclinación pro Esparta se relata en un diálogo imaginario entre Sócrates y una personificación de las Leyes de Atenas.

Critón, uno de los más fervientes discípulos de Sócrates, ha venido a la prisión para ver a Sócrates, después del juicio. Critón le comunica que, junto con otros amigos, han planeado su huida. Han buscado fondos para esta causa y ya han acordado pagar a «algunos hombres que están dispuestos a salvarle y sacarle de aquí».[15]

Sócrates rehúsa la salvación. Dice que no pagará el mal con el mal. No faltará a la ley ni aun para salvar su vida de un veredicto que considera injusto. Sócrates pide a Critón que imagine lo que las Leyes de Atenas dirían si apareciesen en su celda para discutir el asunto con él. En esta conversación imaginaria con las Leyes, se expone el concepto de ley como un contrato entre el Estado y el ciudadano individual. Probablemente es la primera vez que aparece en la literatura secular la teoría del contrato social; en la Biblia aparece ya un convenio similar entre Yahvé e Israel.

Las Leyes argumentan que Sócrates, después de beneficiarse toda su vida de las Leyes de Atenas, rompería ese contrato si en lugar de obedecer un decreto legal, huyera sólo porque lo consideraba injusto. El argumento, aunque elevado e importante, no es de ningún modo concluyente. Aquí, como es frecuente en los diálogos platónicos, no se obliga a Sócrates a afrontar la contrarréplica.

Critón, como muchos de los interlocutores platónicos de Sócrates, no está a su altura. Las reales contradicciones de la posición socrática han extrañado a los eruditos desde entonces.[16] Pero este aspecto del debate imaginario, al que volveremos después, no nos interesa ahora. Lo que nos interesa ahora es la referencia que hacen las Leyes de las simpatías pro Esparta de Sócrates.

Las Leyes argumentan que, en todos los momentos de su vida, Sócrates fue libre de abandonar la ciudad, «si no te complacíamos y pensabas que el acuerdo era injusto», pero él eligió quedarse. Las Leyes dicen que podía haber emigrado a cualquiera de las otras dos ciudades-estado cuyas leyes tanto admiraba. «Pero no elegiste ni Lacedemonia ni Creta», aunque «siempre estás diciendo lo bien gobernadas que están»,[17] dicen las Leyes a Sócrates. Poner este comentario en Critón no tendría «sentido», anota Burnet en su comentario, «a no ser que el "histórico" Sócrates hubiera alabado las leyes de Esparta y Creta».[18]

La admiración socrática por Esparta y Creta, presentada como un chiste en el Critón, es un enigma. Esparta y Creta eran cultural y políticamente las dos regiones más atrasadas de la antigua Grecia. En ambas, las tierras eran cultivadas por siervos sometidos a la esclavitud (al menos en Esparta, mejor conocida que Creta) por una policía secreta y una casta militar gobernante que practicaba un «apartheid», que al lector moderno le recuerda a Sudáfrica. La predilección socrática por Esparta y Creta se confirma en otros pasajes de Jenofonte y Platón, también más admiradores de Esparta que de su ciudad natal. En las *Memorables*, Sócrates llama a los atenienses «degenerados» y los compara desfavorablemente con los espartanos, destacando con un aprecio especial su entrenamiento militar.[19] En *La República*, Platón hace que Sócrates alabe las «consti-

tuciones de Creta y de Esparta» como la mejor forma de gobierno, preferible a la oligarquía, que coloca en segundo lugar, y naturalmente a la democracia, que coloca en el tercero.[20]

Sabemos que Esparta —y probablemente también Creta— limitaba a los ciudadanos viajar al extranjero, como lo hacen los soviéticos y chinos. La intención, entonces y ahora, era la de evitar lo que Pekín ataca como el peligro de la «contaminación espiritual» de las ideas extranjeras. Un Telón de Acero similar se encuentra en *Las Leyes* de Platón, cuyo portavoz es el «Extranjero ateniense» (con unas opiniones muy extrañas para Atenas) enfrentado a sus interlocutores: un cretense y un espartano. El reparto de personajes es tan cerrado como cerrada es la sociedad sobre la que todos están de acuerdo. Coincidían en que el «Telón de Acero» es necesario para mantener alejadas las ideas extranjeras y a los visitantes, y para restringir los viajes de sus propios ciudadanos. Hasta propusieron que los pocos que tenían permiso para viajar debían someterse, a su vuelta, a un «interrogatorio» y a un proceso de descontaminación de cualquier pensamiento peligroso, antes de reunirse con el resto de los ciudadanos.

El diálogo entre Sócrates y las Leyes termina demasiado pronto. Las Leyes debían haber preguntado a Sócrates por qué no emigró a Esparta. La respuesta obvia, muy conocida en la antigüedad, hubiera sido embarazosa. Sócrates era un filósofo, y Esparta no daba la bienvenida a los filósofos. Llegaban a Atenas de todos los lugares de Grecia, pero nunca a Esparta o a Creta. Ninguna de ellas era un mercado para las ideas. Las dos miraban la filosofía con recelo.

Aparentemente, el pensamiento de que Esparta pudiera ser un refugio para Sócrates nunca se le ocurrió a Critón ni a los otros fieles discípulos que planeaban la huida. «Adonde vayas», dice Critón, «serás bien acogido». Hasta menciona Tesalia como un refugio, donde Critón dice que tiene amigos «que te apreciarán y te protegerán»,[21] pero no menciona los dos sitios que Sócrates admiraba tanto: Esparta y Creta.

Muchos atenienses partidarios de Esparta buscaron refugio allí, de vez en cuando; el discípulo de Sócrates, Jenofonte, cuando se exiló de Atenas estuvo en Esparta el resto de su vida.

Alcibíades, como ya hemos visto, se refugió allí durante algún tiempo. Pero se les recibía como una baza militar en la lucha de Esparta contra Atenas. Jenofonte había servido a Esparta como soldado mercenario. A Alcibíades le recibieron con los brazos abiertos, como a un traidor de su propia ciudad. Pero Sócrates era un filósofo. Ésta era la diferencia. No hemos oído hablar nunca de un filósofo en Esparta o Creta. Platón huyó de Atenas después de la condena de Sócrates. Viajó extensamente y visitó Egipto; su admiración por su sistema de castas se refleja en *Las Leyes* y el *Critón*, pero no hay ninguna mención de que visitara Esparta o Creta.

Platón finalmente regresó del exilio, que él mismo se había impuesto, a su Atenas natal. Fundó su Academia y empleó los cuarenta años que le quedaban de vida enseñando filosofía antidemocrática, sin ser molestado y sin tener siquiera una palabra de aprecio por la libertad que Atenas le concedía.

Es fácil comprender por qué algunos elementos de la aristocracia terrateniente de Ática admiraban e idealizaban a Esparta. En Esparta, la clase media de artesanos y mercaderes, que desempeñara un papel tan dinámico en la historia ateniense, estaba excluida de la ciudadanía. Eran *perioikoi* —«inquilinos de los alrededores» de Esparta— con derechos limitados y con status social bajo. Pero la dictadura de casta militar, necesaria para sofocar el nacimiento de la clase media y para mantener sumisos a la mayoría de siervos, los *helots*, pagó un gran precio en cuanto a cultura se refiere. Esparta era una oligarquía militar, los gobernantes espartanos pasaban su vida en austeros barracones militares, sometidos a constante entrenamiento militar y disciplina, los hombres hacían las comidas en una cantina común como soldados en servicio. Su educación era limitada.

Esparta no tenía teatro; allí los poetas trágicos no se explayaban sobre los misterios de la vida, ni los poetas cómicos se atrevían a burlarse de los notables. La música era marcial; el único poeta lírico de Esparta, Alcman, parece haber sido un esclavo griego de Asia. El más famoso poeta espartano, Tirteo, era un general y uno de los fragmentos que han sobrevivido de su obra «da órdenes para arreglos tácticos y está relacionado con un asedio».[22] En cuanto a la filosofía, Esparta era una nulidad, como también lo era Creta. Si Sócrates hubiera planteado

sus preguntas filosóficas en Esparta, le hubieran expulsado o encarcelado. Tennyson, en «La Carga de la Brigada Ligera», resumió, siglos más tarde, la filosofía espartana:

*No tienen que preguntarse el porqué,*
*sólo tienen que obrar y morir.*

El antiintelectualismo de los incultos espartanos era el chiste favorito de la comedia ateniense; algunos atenienses se debieron preguntar cómo era posible que un filósofo pueda haberse enamorado de una ciudad tan hostil a la filosofía. Sócrates, en el *Protágoras*, intenta contrarrestar semejante crítica con una broma: los espartanos, en realidad, son lo que podríamos llamar filósofos de puertas adentro.

Sócrates no niega que Esparta se muestra como una sociedad cerrada, recelosa ante cualquier idea. Pero explica que esto no es porque Esparta tenga miedo de las ideas o le disgusten los filósofos. Por el contrario, dice Sócrates, ¡los espartanos cierran sus puertas a las ideas y los maestros filósofos, porque no quieren que el mundo fuera de sus fronteras descubra cuánto les aprecia! El poder de los militares espartanos, sostiene Sócrates, no es debido a su legendario y duro entrenamiento, ni a su disciplina rigurosa, sino a una secreta adicción a la filosofía.

«La filosofía», asegura Sócrates, «tiene un crecimiento más antiguo y abundante en Creta y Lacedemonia que en cualquier otra parte de Grecia, y los sofistas [aquí la palabra se emplea con un sentido positivo] son muy numerosos en esas regiones».[23] Esto, naturalmente, era una tontería; la filosofía griega floreció primero en las ciudades de Asia Menor, fundadas por los griegos jonios, así como en la misma Atenas. Los espartanos eran dorios.

Los espartanos y los cretenses «se hacían pasar por ignorantes», según Sócrates, «para que no se descubriera que era la sabiduría [*sophia*, en el sentido filosófico] lo que les proporcionaba la supremacía sobre el resto de los griegos... Prefieren que se crea que su superioridad se debe a la lucha y al valor, pues la confesión del verdadero motivo podría conducir a que todos practicaran esta sabiduría».

«Han guardado tan bien su secreto», continúa Sócrates, «que incluso en nuestras ciudades han engañado a los partidarios del culto a Esparta». El resultado, dice, en una frase que recuerda la conversación mantenida con Calicles en el *Gorgias*, es que «algunos consiguen orejas magulladas («orejas de coliflor») por imitarlos, se atan los nudillos con correas (como los actuales «heavies»), se aficionan por los ejercicios musculares y llevan sus mismos vestidos, como si por estos medios se hubieran hecho los espartanos dueños de Grecia».

Sócrates incluso añade una explicación ingeniosa sobre el «Telón de Acero» de Esparta. «Los espartanos», dice Sócrates, «cuando quieren acudir libremente a sus sabios y están cansados de visitarlos en secreto... expulsan a todos los residentes extranjeros, tanto si son partidarios del modo de vida espartano, como si no lo son, y hablan con los sofistas sin que se enteren los extranjeros».[24] A.E. Tylor, uno de los mayores eruditos platónicos de este siglo —y el más ferviente—, comenta de este pasaje: «Ni que decir tiene que esta representación de Esparta y Creta, las comunidades menos intelectuales de la Hélade... es una sangrienta burla».[25]

Cuando Sócrates habló de excluir a los extranjeros, estaba refiriéndose a la *xenelasia*, una ley de expulsión de extraños que el *Diccionario griego* de Liddell-Scott (una versión anterior al Liddell-Scott-Jones) nos da como una peculiaridad de Esparta. Los griegos eran marinos, comerciantes y exploradores. La hospitalidad con los extraños es una virtud en Homero. Las ciudades griegas, especialmente Atenas, estaban abiertas a los hombres y a las ideas. En esto, Esparta y Creta eran la excepción. Esto era muy sabido en Atenas. En *Las aves*, Aristófanes se burla de la paranoia espartana hacia los extranjeros. Se avisa al excéntrico astrónomo Metón para que huya del reino de *Las aves* porque sus gobernantes emplumados están en plena locura de la caza del extranjero «como en Lacedemonia».[26] El espíritu ateniense que se esconde en este chiste, se manifiesta en el discurso fúnebre en Tucídides, cuando Pericles se vanagloria: «Nosotros abrimos nuestra ciudad a todo el mundo y nunca excluimos a nadie con el pretexto de impedir que pueda aprender u observar algo de lo que un enemigo pudiera servirse...»[27] Atenas estaba orgullosa de no sufrir la paranoia que ha empe-

zado a infectar nuestra sociedad, en la era de la seguridad nacional del Estado.

En la antigüedad, Esparta era el prototipo de semejante sociedad cerrada. Jenofonte describe los actos antiextranjeros de Esparta o *xenelasiai* en su tratado *La Constitución de los lacedemonios*. Pero parece que Jenofonte admiraba esta legislación antiextranjera. Escribe desilusionado que, mientras estuvo allí como exilado, ¡a los espartanos empezó a gustarles las costumbres extranjeras! «Había *xenelasiai* en los primeros tiempos, y vivir en el extranjero era ilegal», dice Jenofonte, «y sin duda la finalidad de estas ordenanzas era resguardar de la inmoralidad a los ciudadanos, en su trato con los extranjeros». Pero, añade tristemente Jenofonte, «ahora, tras la victoria de Esparta en la guerra del Peloponeso, en la que sus generales gozaron del lucrativo gobierno de las ciudades sometidas, sin duda la idea fija de todos ellos es vivir como gobernadores en un país extranjero hasta el fin de sus días».[28] Para entender esta referencia se tiene que recordar que mientras Atenas se recobró rápidamente de su derrota en la guerra del Peloponeso, Esparta, corrompida por el saqueo, nunca se recuperó totalmente de su victoria.[29]

En el *Protágoras* hay un pasaje nada humorístico donde se dice que los espartanos «no permiten a sus jóvenes viajar al extranjero a no ser que olviden todo lo que se les enseñó en casa».[30] El «Telón de Acero» de Esparta actuaba en los dos sentidos: dejar a los extranjeros fuera y a los ciudadanos dentro. Como acabamos de ver, éste es uno de los puntos de la Constitución de Esparta y Creta que Platón adoptó en *Las Leyes*, donde se restringían los viajes al extranjero a unos pocos ciudadanos selectos, que habían cumplido más de cuarenta años y únicamente en misiones oficiales, como heraldos o embajadores o en ciertas comisiones de inspección.[31] Esto suena a trabajos de espionaje. En esto, y en otras materias, como la literatura y el arte, había un control del Estado muy estricto. Platón proporciona a las dictaduras leninistas un precedente que no pueden encontrar ni en Marx ni en Engels.

Es significativo que en la *Apología*, cuando Sócrates acusa a los poetas cómicos de prejuicios contra él, se refiere solamente a *Las nubes* de Aristófanes. No hace referencia a la declarada tendencia pro Esparta reflejada en *Las aves*. Esta obra de teatro

tiene una relación directa con el proceso de Sócrates y con el cargo que se le hizo de inducir a la subversión a los jóvenes de Atenas. *Las aves* apoya la acusación cuando describe como «socratizada», a la «laconomaníaca» juventud de Atenas pro Esparta.

Cuando años después del juicio, al escribir la *Apología*, Platón no hace mención de *Las aves*, al tiempo que protegía a Sócrates, se estaba protegiendo a sí mismo. El ejemplo principal de todos aquellos descontentos «socratificados», era el mismo Platón. En el siglo IV a. J.C. dirigió el mismo ataque intelectual contra la libertad y la democracia ateniense que su maestro había realizado en el siglo V a. J.C.[32]

SEGUNDA PARTE

# LA PRUEBA

# X. ¿POR QUÉ ESPERARON HASTA QUE TUVIERA SETENTA AÑOS?

*Las nubes* se estrenó veinticinco años antes del juicio de Sócrates, y *Las aves* dieciocho. Aristófanes y otros poetas cómicos, en diferentes fragmentos, muestran que su inconformismo político, filosófico y religioso era notable. Sócrates no trabajaba en la clandestinidad. No era un disidente temeroso que produce *samizdat* —como lo llaman los soviéticos— para que circule bajo mano o se publique en el extranjero. Sus opiniones podían escucharse «en cualquier esquina»: en la *palaestra*, donde se entrenaban los atletas jóvenes, o en la plaza del mercado. Los atenienses se podían reunir con toda libertad y en cualquier lugar para escucharle. El KGB —o el FBI o la CIA— no tenían que controlar su teléfono para conocer sus opiniones; aunque semejantes instituciones existían en otras partes de la Grecia antigua, no existían en Atenas. Sabemos, por muchas fuentes, que Esparta tenía una *krypteia* o policía secreta, entrenada no sólo para espiar a los «engreídos» *helots* sino también para asesinar rebeldes potenciales y revoltosos.[1]

Parece que el espionaje político se desarrolló tempranamente en las nacientes tiranías de las ciudades-estado griegas, tipo Siracusa, en la que durante algún tiempo Platón esperó convertir a su amigo, el tirano Dionisio II, en un modelo de «rey filósofo». Nos cuenta Aristóteles que uno de los predecesores de Dionisio, Hierón, usaba agentes provocadores y espías para descubrir «cualquier comentario casual o acción» que indicara

disconformidad. Se enviaba unas mujeres llamadas «oídos de lince» «a cualquier parte donde hubiera una reunión o conferencia». Su misión no sólo consistía en informar sobre los comentarios peligrosos, sino también, y gracias a su presencia conocida o sospechada, inhibir las críticas al régimen. «Cuando los hombres tienen miedo de esta clase de espías», observa Aristóteles, «tienen cuidado con sus lenguas».[2] Las lenguas se movían libremente en Atenas, y ninguna era tan libre como la de Sócrates.

El equivalente ateniense de la prensa libre era el teatro. Los poetas cómicos eran los «periodistas» que proporcionaban el cotilleo malicioso y picante, y castigaban los errores de los cargos públicos. La mayor parte de su prodigiosa producción ha desaparecido. Las únicas comedias completas que han sobrevivido son las de Aristófanes. Sócrates figura en cuatro de ellas, y tenemos fragmentos de otros cuatro poetas cómicos que nos informan sobre la apariencia y extrañas ideas de Sócrates.[3] Sabemos que Sócrates era el protagonista de otra obra de teatro perdida, el *Connos*, de un poeta cómico llamado Amipsias. Éstas son las únicas referencias que tenemos de Sócrates durante su vida.

Pero el hecho de que Sócrates fuera el blanco favorito de los poetas cómicos, no quiere decir que estuviera desacreditado. Por el contrario, esto era un reflejo de su fama y popularidad. A los atenienses les gustaban los excéntricos y disfrutaban con los chistes a costa de sus más altos dignatarios. Los poetas cómicos se atrevieron incluso con el Pericles olímpico, con su amiga, la intelectual Aspasia, y con su distinguido círculo de infatuados intelectuales. Pero aunque Pericles inspirara chistes obscenos y vulgares comedias no impidió que los atenienses lo reeligieran tan a menudo, que Tucídides se refiere a él como virtual monarca. El sucesor de Pericles, Cleón, aunque llamado *demagogo*, o líder popular, también era un buen blanco, y esto tampoco fue un obstáculo para su reelección.

El propio Sócrates, como ya hemos visto, tenía un gran sentido del humor y a menudo se burlaba de sí mismo. Es improbable que no pudiera aceptar una broma a sus expensas. Hay una historia que se ha conservado en los ensayos de Plutarco, las *Moralia*, en la que se pregunta a Sócrates si está enfadado

con Aristófanes por su manera de tratarle en *Las nubes*. Sócrates contesta: «Cuando en el teatro hacen una broma sobre mí, me siento como si estuviera en una gran fiesta, rodeado de buenos amigos».[4] En efecto, en *El banquete*, uno de los diálogos más encantadores de Platón, encontramos a Sócrates y Aristófanes retratados en conversación alegre y amistosa.

Sin embargo, en la *Apología* Sócrates parece atribuir a los poetas cómicos el origen de los prejuicios que existen contra él. Casi al principio de su defensa, Sócrates dice que, mucho antes de que se le hicieran las acusaciones que ahora tiene que afrontar en su juicio, ha estado asediado por un enjambre de acusaciones difamatorias. Sócrates dice que nunca ha sido capaz de hacerles frente y refutarlas ya que los acusadores eran anónimos, de manera que «ni siquiera es posible citarles aquí», es decir, en el estrado ante el tribunal, «para interrogarles». De modo que estaba forzado, se queja Sócrates, «a luchar absolutamente con sombras y a interrogar cuando nadie responde». «Ni siquiera es posible», dice Sócrates, «conocer y decir sus nombres, excepto cuando uno de ellos resulta ser un escritor de comedias». Pero esto es ambiguo; se puede interpretar, y así se hace generalmente, como una referencia a Aristófanes y *Las nubes*. Pero también podría significar «a cualquiera que resultara ser un escritor de comedias».

Sócrates dice que estas primeras acusaciones «ya las escuchasteis, la mayoría de vosotros, durante la infancia».[5] Esto no era exageración. Los niños también iban al teatro, y sabemos, por las fechas de estreno, que las primeras parodias de Sócrates aparecieron en el año 423 a. J.C., cuando muchos de sus jueces todavía eran niños. Aquel año, en el festival anual de la ciudad de Dionisia, se estrenaron dos comedias sobre Sócrates y ambas ganaron premios —el segundo premio para el *Connos* de Amipsias, y el tercero para *Las nubes*.

Sólo tenemos dos fragmentos del *Connos*, pero sus chistes sobre Sócrates debían parecerse a los de *Las nubes* en los que Sócrates presidía un *phrontisterion* —«un lugar para pensar». El *Connos*, de igual modo, tiene un coro de *phrontistai* o «pensantes». Nadie está seguro de lo que significa el título *Connos*, pero había un verbo, *konnein*, que quiere decir «saber». Lo mismo que *Las nubes*, el *Connos* era una sátira de los intelec-

tuales, así pues, quizás significaba el «pensador» o «el que sabe».

Un tercer poeta, Eúpolis, parece haber hecho un chiste parecido. En un fragmento que ha sobrevivido hay una referencia a Sócrates que juega con el verbo *phrontizein* —pensar, o contemplar—. «Sí», hace decir Eúpolis a uno de sus personajes, «yo odio a Sócrates, a ese pobretón, a ese saco de viento, que *contempla* todas las cosas de este mundo y no sabe de dónde le vendrá su próxima comida». No conocemos ni el título ni el tema de este fragmento de comedia, pero Ferguson, de la Open University de Inglaterra, a cuyo libro de fuentes sobre Sócrates debemos esta traducción, observa que en una antigua nota al margen de *Las nubes* se dice «que, aunque Eúpolis no introduce a menudo a Sócrates [en sus comedias], le vapulea mejor que Aristófanes en su comedia *Las nubes*».[6]

El genio y el amor de Platón convirtió a Sócrates en un santo secular de nuestra civilización occidental. Pero los fragmentos y piezas que han sobrevivido de la Antigua Comedia, como se la llamaba en la Atenas del siglo v, indican que para sus conciudadanos hacía tiempo que se le consideraba un extravagante, un encantador-excéntrico, un «personaje» de la ciudad. Así es como le veían sus contemporáneos, y no como le vemos nosotros a través de la niebla dorada de los diálogos de Platón. El humor de la Antigua Comedia es rudo y obsceno, poco adecuado para pedantes y beatos. Es el primer antepasado de Minsky. Los mismos tipos, las mismas parodias y chistes sucios que recuerdo haber visto en mi juventud, de manera semifurtiva, en los espectáculos de revista de Estados Unidos, los he vuelto a encontrar en las páginas de Aristófanes; hasta los mismos gestos obscenos, como por ejemplo el dedo de en medio extendido hacia arriba.

Pero sólo un pedante sin sentido del humor puede creer que las tomaduras de pelo de los poetas cómicos llevaron al juicio de Sócrates. Cuando Eúpolis le describió como un hombre que «contemplaba» todo pero no sabía dónde iba a conseguir su próxima comida, fue vulgar y un poco cruel —como sucede tan a menudo con el humor—, pero ciertamente no era motivo suficiente para un proceso criminal. Echar la culpa a los poetas cómicos de la suerte de Sócrates es como echar la culpa de la

derrota de un político actual al mal trato que ha recibido de un dibujante de historietas.

En la *Apología*, Sócrates se refiere por dos veces al retrato que de él mismo se hace en *Las nubes*. Sócrates dice que, «en la comedia de Aristófanes», sus jueces han visto cómo «llevaban a Sócrates por ahí, caminando por las nubes». Pero los filósofos, en cualquier época, parecen a menudo que «andan por las nubes». Sócrates exagera cuando compara esto con llamarle «criminal y entrometido». Aristófanes estaba haciendo un chiste, no una acusación criminal.

Sócrates se queja también de que la poesía cómica ha inducido a sus jueces, desde niños, a la visión «de cierto Sócrates, como un hombre sabio, un hombre que reflexiona sobre las cosas del cielo y de la tierra y que convierte el argumento más débil en el más firme». Esos, dice Sócrates, «son mis enemigos más peligrosos».

Pero no hay memoria de nadie que haya sido perseguido en Atenas por lo que los poetas cómicos hayan dicho de él. Si se hubieran tomado en serio sus chistes, la mayor parte de los hombres de Estado hubieran terminado en la cárcel. Esto no sólo era verdad en el siglo V, el de Sócrates, sino también en el siglo IV, de Platón, cuando él también fue el blanco del humor de la comedia contemporánea.

En los escritos platónicos, Sócrates se queja de que sus conciudadanos piensen que los que reflexionan sobre «las cosas del cielo» y «las cosas de la tierra» son librepensadores que «ni siquiera creen en los dioses».[7] Sócrates se queja de que semejantes calumnias le han desacreditado. Pero el público ateniense, como sabemos por los diálogos platónicos, acudía en tropel —y pagaba bien— para escuchar la exposición de los radicales puntos de vista de los filósofos librepensadores y sofistas procedentes de toda Grecia.

En cuanto a la acusación de incredulidad, los atenienses estaban acostumbrados a que el teatro cómico y trágico tratara irrespetuosamente a los dioses. Durante los dos siglos anteriores a Sócrates, los filósofos habían estado poniendo las bases de la ciencia natural y la investigación metafísica. Su gigantesca exploración del pensamiento libre todavía nos impresiona cuando estudiamos atentamente los fragmentos de los llamados pre-

socráticos. Casi todos los conceptos básicos de ciencia y filosofía se pueden encontrar allí en embrión. Fueron los primeros en hablar de la evolución y del átomo. En el proceso, los antiguos dioses más que destronados, fueron degradados, ignorados. Se les redujo a fábulas venerables o personificaciones metafóricas de las fuerzas naturales y de las ideas abstractas.

Esos filósofos eran racionalistas y casi nunca se preocuparon por lo que llamamos «teología». Hasta el término les era desconocido. En efecto, no aparece en griego hasta un siglo después de Sócrates. La palabra *theologia* —tratado sobre los dioses— aparece por primera vez en *La República* cuando Platón explica lo que se permite, en su utopía, decir a los poetas sobre el divino poder.[8] En su sociedad ideal se hubiera castigado a Sócrates por desviarse de la *theologia* establecida por el Estado, pero no en Atenas.

Las deidades olímpicas de Homero y Hesíodo se habían reducido en significado y estatura ante las fuerzas naturales y las abstracciones inmateriales que los presocráticos identificaban como los motores primarios del Universo. En el drama cósmico se relegó a los dioses a un papel secundario. Cuando alguno de esos primeros librepensadores se ocupó de la naturaleza de los dioses, el resultado fue demoledor. En nuestra Biblia, Dios creó al hombre a su semejanza. Pero Jenófanes, un siglo antes de Sócrates, dio la vuelta a esta concepción antropomórfica, afirmando que los hombres crearon a los dioses a su semejanza. Jenófanes observó que los etíopes tenían dioses con «narices chatas y pelo negro rizado», mientras que los tracios adoraban dioses con «ojos grises y pelirrojos», como ellos mismos. Añadió que si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran tallar imágenes, también adorarían dioses a su propia semejanza. Jenófanes incluso se atrevió a criticar a Homero y a Hesíodo, las dos «biblias» de la religión griega tradicional. «Ellos», escribió, «han narrado todas las posibles debilidades de los dioses: robo, adulterio y engaño mutuo».[9] Esto se parece bastante a la queja de Platón cuando propuso censurar a los poetas.

Jenófanes parece ser una especie de panteísta. Platón reduce a los dioses olímpicos a una existencia insignificante y gris en algún lugar entre la Tierra y la estratósfera de sus Ideas Eternas.

Pero por sus declaraciones irreligiosas, ni Jenófanes en el siglo VI, ni Platón en el siglo V, fueron nunca conducidos por la fuerza a un tribunal.

El politeísmo era, por su misma naturaleza pluralista, amplio y tolerante, abierto a dioses nuevos y nuevas visiones de los antiguos. Su mitología personificaba las fuerzas naturales y se podían adaptar con facilidad, por medio de la alegoría, a los conceptos metafísicos. Eran los dioses antiguos con nueva apariencia e imponían una reverencia nueva pero similar.

El ateísmo era poco conocido y de difícil comprensión para un pagano, porque él veía la divinidad en todas partes, no sólo en el Olimpo sino en el hogar de la chimenea y en la piedra-mojón, que eran también divinidades, aunque de clase inferior. Se podía adorar a Zeus, en la misma ciudad y en la misma época, bajo la apariencia de un inmoral libertino dominado y engañado por Juno, o como la Justicia divinizada.

Finalmente, no fueron los puntos de vista filosóficos o teológicos, sino los políticos, la causa de los problemas de Sócrates. La discusión de sus opiniones religiosas distrae la atención de las cuestiones reales. En ningún lugar de la *Apología* menciona Sócrates los chistes sobre su simpatía por Esparta y la juventud partidaria de Esparta, que le idolatraba y le imitaba. Nuestro problema es: ¿qué sucedió para que esos viejos chistes políticos empezaran a no resultar tan divertidos?

# XI. LOS TRES TERREMOTOS

No había fiscales en Atenas. Cualquier ciudadano podía presentar una acusación. Si las acusaciones anónimas y los poetas cómicos habían estado creando prejuicios contra Sócrates durante toda su vida —según afirma él mismo en la *Apología*—, ¿cómo es posible que nadie presentara una acusación contra él hasta que cumplió setenta años? Parece que hay una doble respuesta. Primero: Atenas debió ser extraordinariamente tolerante con la opinión de los descontentos. Segundo: algo debió suceder al final de su vida para que esto cambiara.

¿Qué pasó para que los chistes se volvieran amargos? ¿Qué es lo que convirtió el prejuicio en un proceso? Me parece que la respuesta está en los tres terremotos políticos acaecidos una década antes del juicio, y que sacudieron el sentimiento de seguridad interna de la ciudad, volviendo temerosos a sus ciudadanos.

Si estos acontecimientos no hubiesen ocurrido, nunca se hubiera acusado a Sócrates, por más poetas cómicos que se hubieran burlado de él.

Las fechas de los acontecimientos alarmantes son el 411, 404 y 401 a. J.C. En el 411, y de nuevo en el 404, los elementos descontentos, confabulados con el enemigo espartano, derrocaron la democracia, instalaron dictaduras e iniciaron una época de terror. En el 401 a. J.C., apenas dos años antes del juicio, estuvieron a punto de intentarlo otra vez. El tipo de hombre joven, rico e influyente del séquito de Sócrates tuvo un papel

importante y estuvo en la cabeza de todas las convulsiones cívicas.

Los personajes habitualmente parodiados en *Las nubes* y *Las aves* tomaron un significado nuevo y siniestro. El joven aristócrata derrochador, Fidípides, que en *Las nubes* aparece asistiendo a un curso en el *phrontisterio* o «lugar de pensar» socrático, ya no parecía en absoluto un inofensivo petimetre. Un escalofriante realismo colorea su discurso exultante antes de azotar a su padre. «Qué bueno es conocer nuevas e inteligentes costumbres que nos hacen capaces de mirar con desdén las leyes establecidas.»[1] La juventud «socratizada» de *Las aves*, con sus clubs al estilo espartano, ya no parecía tan gallarda y atractiva. Se había convertido en las tropas de asalto utilizadas por los Cuatrocientos en el 411 y por los Treinta en el 404, para imponer el terror en la ciudad.

En las frases elegantes y atrayentes de la *Apología*, Platón no permite que estos acontecimientos políticos se filtren hasta sus lectores, aunque estaban frescos en la memoria de los jueces.[2] Dado que una de las principales preocupaciones de Platón era llegar a una política ética, esta laguna en sus diálogos es el resultado de una amnesia política selectiva.

Tenemos gráficas descripciones contemporáneas de lo que sucedió. Tucídides es una autoridad en los acontecimientos del 411, y *Las Helénicas* de Jenofonte, en los del 404. La primera dictadura —la de los Cuatrocientos— duró sólo cuatro meses; la segunda —la de los Treinta—, ocho. Pero las dos amontonaron muchos horrores en un espacio de tiempo corto e indeleble.

Los horrores no fueron un mero accidente. A lo largo de la historia, cuanto más pequeña es la base de una dictadura, más inhumano es el terror que necesita emplear para mantenerse en el poder. En el 411 y en el 404 la democracia no fue derrocada por una revuelta popular sino por un grupo de conspiradores. Tenían tan pocos partidarios en la ciudad que debieron emplear la violencia y el engaño, y buscar la amistad de los enemigos espartanos. En estas circunstancias podemos entender mejor la curiosa negación de Sócrates, reseñada en la *Apología* de Platón. Dice que durante toda su vida evitó participar en *synomosías*. En el Loeb y en Jowett esto se ha traducido como

«conspiraciones».[3] Pero la palabra merece una explicación más profunda, si queremos entender su significado. Deriva de un verbo griego que quiere decir «hacer un juramento juntos». Se aplicaba a los clubs de conspiradores más o menos secretos, en los que los aristócratas se comprometían, bajo juramento, a ayudarse mutuamente y a trabajar en contra de la democracia. Estos *synomosías*, explica Burnet en su nota a este pasaje de la *Apología*, «se idearon en principio para asegurar que la elección de los cargos públicos recayese en los miembros del partido de la oligarquía y para conseguir la absolución si iban a juicio, y habían desempeñado un gran papel en las revoluciones del final del siglo v a. J.C.»[4]

Esos clubs aristocráticos eran famosos. La primera referencia aparece en *Los caballeros* de Aristófanes, donde Paflagonio dice: «Iré ahora mismo al Consejo para denunciar todas vuestras viles conspiraciones (synomosiai).»[5] La comedia ganó un primer premio en el 424 a. J.C., trece años antes de que la democracia cayese por vez primera.

Es significativo que Sócrates creyera necesario negar que fuese miembro de estas conspiraciones. No hay razón para dudar de la palabra de Sócrates, pero él y esos *synomosiai*, tenían en común su desprecio por la democracia. La negación de Sócrates de haber participado en la *synomosia* es el único punto de la *Apología* en el que se alude —aunque muy por encima— a lo que yo creo fue la cuestión política que subyace en el juicio. Pero Sócrates no niega —y desgraciadamente no podía negarlo— que algunos de sus discípulos y asociados más famosos habían tenido un papel importante en esas conspiraciones.

En el libro segundo de la *República*, Adimanto expone francamente la estrategia subversiva de los clubs aristocráticos en tiempos normales. Generalmente se identifica a Adimanto como hermano de Platón. «A fin de permanecer ocultos», explica a Sócrates, «organizaremos sociedades (synomosiai) y clubs políticos (hetaireiai) allí donde haya maestros en charlatanería que enseñen las artes de la Asamblea popular y los Tribunales de Justicia. De manera que, parte por persuasión y parte por la fuerza, conseguiremos llegar muy lejos impunemente.[6]

En *Las Leyes*, Platón tiene prevista la pena de muerte para quien organice conspiraciones o clubs contra su propia ciudad

ideal.[7] Pero Atenas era más tolerante. El derecho de asociación estaba salvaguardado por una ley ateniense que provenía del tiempo de Solón. Nunca se tomaron medidas legales contra esos «clubs» aristocráticos, aunque, como señala el comentario a Tucídides de Gomme, «únicamente los enemigos de la democracia necesitan organizaciones secretas».[8] En Tucídides, la primera mención de los *synomosiai* está en el famoso asunto de la mutilación de los Hermes, cuando la armada ateniense se preparaba para ir contra Siracusa.[9] Las estatuas de Hermes, la divinidad protectora del viaje, estaban frente a las casas atenienses. Una noche todas fueron mutiladas. Se sospechó que detrás de esta afrenta, hecha al dios, y llena de malos augurios, se encontraba una conspiración de oligarcas *(synomosia)* y que se hacía para dar mala suerte a la expedición.

Después del desastre de Siracusa, se inició una conspiración aristocrática, Tucídides nos cuenta que un general traidor, Pisandro, empezó a cambiar la política ateniense en las ciudades esclavizadas, aboliendo las democracias que Atenas había fomentado y reemplazándolas por oligarquías. Estas revoluciones en las ciudades sometidas favorecieron el nacimiento de bandas simpatizantes con la oligarquía que ayudaron al derrocamiento de la democracia en la misma Atenas, en el 411.

Tucídides cuenta que, cuando los conspiradores llegaron a Atenas, se encontraron con que gran parte de su «trabajo había sido ya realizado» por los clubs secretos aristocráticos. «Algunos jóvenes» de esos clubs habían organizado bandas de asesinos para dejar al pueblo sin líderes y crear una atmósfera de terror. Ellos «mataron secretamente a un tal Androcles», nos cuenta el historiador, porque era «el jefe más importante del partido popular. También mataron del mismo modo a otros que se opusieron a sus planes». El terror se extendió. La gente «ya no hablaba en su contra por miedo y porque la conspiración estaba muy extendida; y si alguno se oponía», dice Tucídides, «de inmediato, y de forma conveniente, era hombre muerto». Fueron los modelos de los batallones de la muerte, que en nuestros días han usado los militares en Argentina, El Salvador y Chile.

La seguridad doméstica se acabó. «No se persiguió», continúa el historiador, «a quienes lo hicieron ni se procesó legal-

mente a los sospechosos». Por el contrario, observa Tucídides, «el pueblo *(el demos)* se calló y había tal consternación, que el que no sufría ninguna violencia, aunque no se atreviera a confesarlo, se consideraba afortunado». El terror tenía un efecto multiplicador. «Imaginando que la conspiración era mucho más amplia de lo que era en realidad», los demócratas estaban «mentalmente acobardados».

Los miembros del partido popular —explica Tucídides— se miraban entre ellos con recelo. Esto no era únicamente paranoia. Se daban traiciones inesperadas; algunos cambiaron de partido, por cobardía u oportunismo. «Había algunos de quienes nadie hubiera esperado nunca que se pasasen de bando y favoreciesen a la oligarquía.»

Fueron estos renegados, relata el antiguo historiador, «los que hicieron un inapreciable servicio a la minoría, haciendo crecer la desconfianza entre el pueblo, y el recelo de los unos por los otros».[10] Cuando los atenienses llevaron a Sócrates a juicio, esto no era historia pasada.

Hubo una conspiración similar, después de la derrota ateniense, al final de la guerra del Peloponeso. El general espartano Lisandro «se puso del lado del partido oligárquico», nos cuenta Aristóteles. Tenían tal miedo de lo que pudieran hacer los ganadores, que la misma Asamblea ateniense votó el fin de la democracia. «El pueblo», explica Aristóteles, «estaba intimidado y se le obligó a votar por la oligarquía».[11] Así fue como en el 404 a. J.C., los Treinta llegaron al poder. Muchos de los Treinta eran exilados antidemócratas. Algunos de ellos habían luchado a favor de los espartanos. Los ganadores contaban con estos hombres para mantener a Atenas bajo el yugo espartano. A los ojos de la mayoría de los atenienses y ya desde el comienzo, la legitimidad del régimen estaba en entredicho por su relación con la traición y la derrota.

Los Treinta dependían para su seguridad de una guarnición espartana. Además, reclutaron un ejército privado de jóvenes partidarios para aterrorizar a los ciudadanos. Aristóteles dice que los Treinta alistaron a «trescientos secuaces que llevaban látigos y, de este modo, tenían el Estado en sus manos».[12] Estos jóvenes matones hicieron recordar a muchos atenienses la ju-

ventud «socratizada» y loca por Esparta que Aristófanes ridiculizó en *Las aves*. No se podía responsabilizar a Sócrates por su conducta, pero cuando fue a juicio en el 399 a. J.C., muchos debieron recordar a estos matones como la clase de jóvenes a los que Sócrates, según la acusación, incitaba contra la democracia.

En efecto, Sócrates parece responder a estas ideas cuando en la *Apología* dice a sus jueces que después de su muerte «los que os pedirán cuenta serán más numerosos y más duros que los de ahora, hombres a los que, aunque no lo creáis, he contenido».[13] Este atormentado comentario aparece en la sección tercera y última de la *Apología*, después de que se efectuaran dos votaciones cruciales, la primera sobre la condena y la segunda sobre el castigo. Pero aparece demasiado tarde para afectar a ninguna de las dos. ¿Por qué presentó Sócrates su reclamación tan tarde? Esta clase de evidencia hubiera demostrado que, aunque Sócrates se oponía a la democracia, nunca incitó a su violento derrocamiento. Tal disculpa, sin embargo, hubiese requerido la admisión, por parte de Sócrates, de ser un maestro que inculcaba opiniones antidemocráticas. Sócrates se resistía a admitirlo. Prefería presentarse a sí mismo como un hombre por encima de la cuestión, retirado de la política e interviniendo sólo cuando se le forzaba a ello, que prefería resistirse antes que participar en una injusticia, dejando aparte el régimen bajo el que se comete, tal como hizo en el juicio de los generales bajo la democracia y en el arresto de León bajo los Treinta.

Para entender cómo los acontecimientos del 411 y del 403 debieron cambiar las actitudes del pueblo hacia Sócrates, sólo hay que recordar cómo se restauró la democracia las dos veces. Como en tantas revoluciones —caída del zar y del káiser en la Primera Guerra Mundial, colapso de la Junta griega y de la dictadura militar argentina—, el cambio político siguió al desastre militar: para Atenas, en el 411 fue la derrota de Siracusa; en el 404 fue la pérdida de la flota de Atenas —a causa de la traición o de una increíble incompetencia— en Agiospótamos y su rendición a Esparta.

A raíz de estas derrotas sobrevino no sólo la lucha entre los ricos oligarcas y los pobres demócratas, sino una triple lucha

de clases. Critias dirigía a los aristócratas organizados en conspiraciones clandestinas y que esperaban una oportunidad para derrocar la democracia. Una segunda facción estaba a favor de la clase media, y la tercera, a favor de los pobres, que provenían de las clases trabajadoras y que habían conseguido la igualdad política por el papel desempeñado como marineros e infantería ligera en la marina —los «marines»—, base del poder imperial y de la primacía mercantil de Atenas.

En el 411 y el 404, la democracia fue derrocada por una coalición de los aristócratas y la clase media contra los pobres, a quienes privaron del derecho a votar. Pero esa coalición se rompió dos veces cuando los aristócratas quisieron desarmar y privar del sufragio tanto a la clase media como a los pobres, y establecer una dictadura en vez de un gobierno oligarca o «republicano» basado en el sufragio limitado a los propietarios. En el 411 y el 404, la conducta de los dictadores aristócratas resultó ser cruel, rapaz y sangrienta. Nunca en la historia de Atenas, los derechos fundamentales y la propiedad estuvieron tan inseguros como en estos dos intervalos. En ambas ocasiones, y para defenderse, la clase media tuvo que aliarse con los pobres y restaurar la democracia.

La democracia restaurada en el 403 se portó con generosidad. Excepto unos pocos líderes aristócratas que perdieron la vida, las clases contendientes y las facciones se reconciliaron por medio de una amnistía arrolladora que se ganó la admiración de la antigüedad. Aristóteles, aunque partidario del gobierno de clase media basado en un sufragio limitado, rindió tributo a la democracia restaurada. «Los atenienses», escribió, medio siglo después del derrocamiento de los Treinta, «se portaron en estos desastres pasados, tanto en público como en privado, como los más honorables hombres de Estado de cualquier pueblo en el transcurso de la historia». A menudo, en otras ciudades se masacraba a los vencidos y se obligaba a los propietarios rurales aristócratas para que cedieran sus tierras a los desposeídos. Pero los demócratas atenienses, Aristóteles lo hace notar con una admiración evidente, «ni siquiera hicieron una redistribución de la tierra».[14]

Pero Sócrates, durante estos fatídicos conflictos y sus consecuencias humanas, no tomó partido ni por los aristócratas ni

por su propia clase media, ni por los pobres. Cuando más se necesitaba su voz, el hombre más hablador de Atenas se quedó callado. Una posible razón es, simplemente, que no le importaba lo suficiente. Parece que carecía totalmente de compasión. Nietzsche, que empezó como erudito clásico, describió una vez la lógica de Sócrates como «gélida». Gregory Vlastos, uno de los platónicos más famosos de nuestra época, escribió que así como Jesús lloró una vez por Jerusalén, Sócrates nunca derramó una lágrima por Atenas.

La falta de compasión de Sócrates es evidente en el *Eutifrón* de Platón, si se vuelve a leer con una nueva perspectiva. Se publica normalmente —a la vez que la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*— como *El Juicio y Muerte de Sócrates*. Pero el *Eutifrón*, aunque en un principio parece prometer mucho de lo que nos gustaría saber, nos cuenta decepcionantemente poco del proceso. Al comienzo encontramos a Sócrates en el pórtico del *basileus archon*, o rey magistrado, donde se le ha convocado para un interrogatorio previo al proceso. Estamos deseando oír lo que sucedió allí. Bajo la ley ateniense, como más tarde bajo el sistema legal del continente europeo, el interrogatorio preliminar ante el magistrado cumplía la misma función que el gran jurado en la ley estadounidense. El magistrado oía las dos partes y decidía si el caso merecía juicio.

Los acusadores ni siquiera aparecen en el diálogo. La escena primera resulta ser una excusa para un diálogo que no tiene nada que ver con el juicio de Sócrates. En su lugar conocemos otro demandante, Eutifrón, en otro caso sin relación con Sócrates. Pero en su desarrollo conseguimos revelaciones inadvertidas sobre Sócrates.

Lo que hace el caso de Eutifrón poco corriente es que presenta un cargo contra su padre. Se trata de un doble asesinato cometido en su plantación, en la isla de Naxos. Un jornalero contratado había matado a uno de los esclavos de la familia. El padre de Eutifrón echó al hombre, atado de pies y manos, en una cuneta. En tanto, mandó por barco un mensajero a Atenas para preguntar a un consejero religioso cómo tratar al asesino del esclavo. Mientras se esperaba la vuelta del mensajero, el jornalero murió de hambre y de frío. Eutifrón decidió presentar cargos contra su padre por la muerte del jornalero.

Sócrates utiliza el encuentro con Eutifrón para otra de sus disquisiciones metafísicas y semánticas. Sócrates quiere saber si es «piadoso» o «santo» que un hijo presente semejante cargo contra su propio padre. Entonces dedica el diálogo a la búsqueda de una definición de la «piedad» o la «santidad».

En ningún párrafo de este largo, complicado y a veces aburrido diálogo, Sócrates pronuncia una sola palabra de piedad por el pobre jornalero que no tenía tierras. No se mencionan nunca sus derechos. ¿Fue «piadoso» o justo el dejarlo expuesto al frío y al hambre mientras «el señor del castillo» decidía, con toda calma, lo que debía hacer con él? ¿No tenía derecho a un día en el tribunal de justicia? El bracero podía haber demostrado que la pelea durante la cual mató al esclavo del terrateniente fue provocada, o que actuó en defensa propia, o que el homicidio fue accidental. La ley ateniense de homicidios conocía estos alegatos. Y ahora que el jornalero había muerto de hambre y de frío, ¿la justicia no exigía someter a juicio al padre de Eutifrón para determinar si su propia conducta no constituía un homicidio?

Sócrates podía decir en este punto que no estaba discutiendo sobre la ley o la justicia sino sobre la lógica. Se puede argüir, sin embargo, que su falta de simpatía le cegaba y le hacía fallar en su lógica y en la percepción de las dimensiones totales del caso. La más angustiada pregunta que seguía a esto, la que más le concernía a Sócrates, era si, bajo estas circunstancias, Eutifrón actuó «piadosamente» al presentar cargos contra su propio padre. Pero, en la realidad, ninguna definición de la «piedad» podía resolver el caso. Eutifrón estaba apresado en el clásico conflicto de obligaciones, muy frecuente en la tragedia griega. Tenía una obligación de hijo hacia su padre, pero también tenía obligación, como ser humano y ciudadano que era, de hacer que se cumpliera la justicia.

En la *Orestíada* de Esquilo, el pobre Orestes está enloquecido con un conflicto de obligaciones semejante. Como hijo, tenía la obligación de vengar la muerte de su padre. Pero su padre había sido asesinado por su madre, Clitemnestra, hacia quien también tenía una obligación filial. ¿Qué era más santo? En Esquilo, Clitemnestra descubre su pecho y hace la pregunta con un gesto terrorífico: ¿cómo podía su hijo hundir un cuchillo en el pecho que lo había amamantado?

No se podía resolver el problema con cualquier silogismo basado en una definición perfecta de un término moral o legal. Esquilo resolvió el matricidio en un plano superior a la ley o a la lógica. Bajo tan terribles circunstancias, era imposible alcanzar la justicia fuese cual fuese su definición. Al final de la tragedia, el tribunal ateniense de justicia había llegado a un punto muerto. Atenea, la divinidad protectora de Atenas, rompió el equilibrio concediendo su voto absolutorio. La misericordia trascendió a la justicia.

Pero sólo la piedad aclara nuestra visión sobre este asunto. En el Eutifrón, se tiene que sentir compasión por el pobre jornalero —ni siquiera se conoce su nombre— para salir del punto muerto lógico en el que termina el diálogo. Eutifrón, como Orestes, estaba aprisionado en un conflicto —efectivamente una niebla— de obligaciones morales, legales y políticas, y éstas no se contemplan en las áridas semánticas del interrogatorio de Sócrates. Vamos a continuar con las cuestiones que Sócrates pasó por alto:

1. Verdaderamente, Eutifrón tenía la obligación que tiene un hijo con su padre. Pero en esta relación se enfrentaba con obligaciones conflictivas. Desde luego es horroroso que un hijo tenga que arrastrar a su padre a un tribunal de Justicia. Pero, según las normas atenienses y griegas, el padre no podía ser absuelto de la muerte del jornalero si no iba a juicio. En este juicio se le podía absolver de culpa si era inocente, y si era culpable, el castigo del tribunal de justicia le podía limpiar. Si no había nadie que hiciera purgar al terrateniente, ¿no era el deber del hijo asumir esta penosa tarea?

2. Eutifrón tenía la obligación, como ciudadano, de presentar cargos aun en contra de su padre. En Atenas no había fiscal público. Cada ciudadano tenía el derecho —y el deber— de presentar cargos cuando pensaba que se había quebrantado la ley; algo como la doctrina legal estadounidense de un «arresto del ciudadano», que permite a cualquier ciudadano detener a alguien cuando ve cometer un crimen. En Atenas, el ciudadano no sólo podía arrestar, sino también hacer la acusación. Esto estaba en consonancia con la concepción ateniense de un gobierno democrático participativo.

3. Había una tercera obligación, que hubiese sido evidente

de inmediato al antiguo ateniense. Cuando se ve desde un punto de vista democrático, esta obligación surge de un sentimiento de humanidad solidaria, que era moral y política al mismo tiempo. Este aspecto del caso asoma —inadvertidamente— al final del diálogo. Ahí Sócrates dice a un cansado Eutifrón, que, a menos que no sepa claramente lo que es santo y lo que no lo es, «seguramente no te hubieras decidido a acusar a tu anciano padre de asesinato *a causa de un criado*».[15] ¿Importaba a los ojos de la ley, o de la moralidad, que el hombre muerto sólo fuera un sirviente?

Hay una diferencia política significativa entre la traducción inglesa *servant*, *sirviente*, y la palabra griega del original. La traducción de Loeb elige la palabra *sirviente* por simplicidad y porque conserva el desprecio del original, pero la palabra griega que pone Platón en boca de Sócrates era *thes*, una palabra con un significado especial en la Atenas democrática.*

Para facilitar la imposición de los impuestos y para indicar su calificación para los cargos públicos, los ciudadanos de Atenas habían sido divididos, durante dos siglos, en cuatro categorías. Estaban divididos, según su riqueza o falta de ella y de acuerdo con la valoración de sus propiedades. La más baja y la más numerosa de las cuatro clases, los *thetes* (el plural de *thes*) poseía muy poco o nada. Era hombres libres, pobres, pero no necesariamente sirvientes. Originalmente, aun en Atenas, no eran ciudadanos en absoluto. No «contaban» y no se contaba con ellos.

La palabra *thes* es tan vieja como Homero, en el que significa un jornalero contratado, diferente de un esclavo.[16] Hay un pasaje en la *Ilíada* que viene a la mente cuando se lee el *Eutifrón*. Este pasaje revela que un patrono, el terrateniente homérico, podía tratar al *thes* de manera tan arrogante como el padre de Eutifrón trató a su jornalero.

En el libro veintiuno de la *Ilíada*, Poseidón recuerda a Apolo el modo vergonzoso en que les engañó el noble terrateniente troyano, Laomedón. Habían bajado a tierra, disfrazados de *thetes* —según las órdenes de Zeus— y servido a Laomedón «durante un año y con un salario acordado»,[17] construyendo

* José Antonio Míguez (en *Obras completas*, Ed. Aguilar, 1966 y 1974) traduce *thes* por «un hombre a sueldo». *(N. del E.)*

cercas y cuidando sus rebaños. Pero cuando llegó el momento de recoger sus salarios, Laomedón no sólo rehusó pagarles sino que les amenazó con cortarles las orejas y venderles como esclavos, si insistían en que les pagara. Homero dice que volvieron al Olimpo, sin cobrar y con «corazones furiosos». El jornalero podía tener una suerte más precaria y estar menos protegido que el esclavo, ya que éste, al ser propiedad del dueño, recibía por lo menos los mínimos cuidados.

Éste es uno de los pocos lugares, en el aristocrático mundo de Homero, donde vemos el paisaje desde abajo. Aquí Homero, por un momento, fue más sensible a la justicia social que el Sócrates de Platón. En el *Eutifrón* el status del jornalero libre en Naxos, parece no haber sido mejor que lo que lo era en los tiempos homéricos. El padre de Eutifrón estaba tan furioso con la pérdida del esclavo que no le importaron los derechos del jornalero, al arrojarle a la cuneta para que muriera. Bajo cualquier definición, este tratamiento del jornalero de ningún modo se puede considerar «santo». Pero este aspecto del caso nunca entró en el campo de visión de Sócrates. Para Sócrates no era más «que un sirviente».

Eutifrón dice a Sócrates que la muerte del hombre contratado sucedió cuando «nosotros», es decir, Eutifrón y su padre, «estábamos trabajando en la granja en Naxos» y «él estaba trabajando en nuestra tierra».[18] Lo que sucedió en Naxos no hubiera sucedido en Atenas. Naxos era una fértil isla del Egeo, que Atenas liberó durante las guerras persas e incluyó en la Liga de Delos, bajo la hegemonía ateniense. Fue una de las primeras en rebelarse contra el pesado yugo ateniense, y cuando se sojuzgó a Naxos, su tierra fue entregada a los *cleronchoi* o colonos. Los antiguos propietarios —los afortunados— se convirtieron en segadores o jornaleros contratados en la tierra que antes habían poseído. Cuando Atenas perdió la guerra con Esparta, Naxos fue uno de los estados subyugados que fueron liberados y los colonos atenienses tuvieron que huir. La tierra fue devuelta a sus antiguos propietarios. Ésta es la razón por la que Eutifrón hablaba en el pasado de cultivar la tierra.

Los *thetes* de Naxos, durante el dominio ateniense, no tenían ni la ciudadanía ni los derechos de que gozaban los trabajadores sin tierras de Atenas. En Ática, el jornalero contra-

tado hubiera tenido su día en el tribunal de Justicia, con el cargo de haber asesinado a un esclavo. Si un terrateniente hubiera arrojado al jornalero a la cuneta para que muriera, los amigos o familiares del muerto hubieran acusado al terrateniente de homicidio. Esto es lo que Eutifrón está haciendo ahora por el jornalero desafortunado y sin amigos.

En el diálogo se burlan de Eutifrón, como si fuera un fanático supersticioso, pero su actitud es más humana y progresista que la de Sócrates. Al principio del diálogo, antes de conocer los detalles de este caso poco común, Sócrates se figura que Eutifrón no presentará un cargo contra su padre por asesinar a un «extraño», y pregunta si la víctima era un familiar cercano. Eutifrón se sorprende de esta actitud.

«Es extraño, Sócrates», dice, «que pienses que es importante el hecho de que el hombre asesinado sea pariente o extraño, y no veas que lo único a considerar es si el acto de matar está o no justificado, y si estaba justificado (...), y si no lo estaba, se debía actuar contra él, aunque se comparta el mismo fuego del hogar y se coma a la misma mesa».[19]

Eutifrón, obviamente, siente esto como un deber que trasciende la obligación filial y la diferencia de status o clase. Sócrates deja a un lado este aspecto del caso. La idea de un tratamiento igual ante la ley o la justicia social, no se discute nunca en el diálogo. Pero en el 399 a. J.C., cuando se supone que sucedió la discusión con Eutifrón, la víspera del juicio de Sócrates, el *demos* ateniense estaba sensibilizado con esta cuestión por sus recientes luchas contra la represión oligarca en el 411 y en el 404. En ellas la clase *thetes* fue la víctima principal. Se la privó de la ciudadanía que había conquistado dos siglos antes con las reformas de Solón. Se mató a los líderes, se expulsó a los pobres de Atenas, los cuales perdieron sus hogares y su ciudad. Si el derrocamiento de la democracia se hubiera consolidado, hubiera sido tan fácil en Ática como lo fue en Naxos, que un terrateniente tomara la ley en sus manos como lo hizo el padre de Eutifrón. El jornalero no hubiera tenido derechos.

La indiferencia que Sócrates demostró por el destino del jornalero les hubiera parecido a sus contemporáneos la misma indiferencia que manifestó por el destino de los *thetes* en el 411 y en el 404. Hubieran llegado a la conclusión de que su falta

de simpatía reflejaba su propio desprecio por la democracia. Esto explicaría por qué no abandonó la ciudad bajo ambas dictaduras y por qué no tomó parte en la restauración de la democracia. No mostró interés por los derechos de los pobres ni por la justicia social. La actitud de Eutifrón era la de un demócrata.

Hubiera sido un argumento poderoso en defensa de Sócrates, durante el juicio, si éste hubiera sido capaz de demostrar que no todos sus seguidores eran aristócratas antidemócratas como Critias y Cármides, sino que, entre ellos, había también demócratas. Es revelador que, en el juicio, sólo fuera capaz de nombrar uno.

Por supuesto, Platón se da cuenta de la importancia que tiene este único seguidor, y en la *Apología* hace que Sócrates lo identifique, y da mucha importancia al historial prodemocrático de este discípulo. Era un hombre llamado Querefonte. No se le pudo llamar como testigo en el juicio, porque ya había muerto.

«Conocéis a Querefonte, me figuro», dice Sócrates a los jueces; «era amigo mío desde la juventud y miembro de vuestro partido demócrata, y compartió el reciente exilio y volvió con vosotros».[20]

Se debe notar que Sócrates no dice «nuestro», ni siquiera «el» partido demócrata, sino «vuestro», como para disociarse claramente del punto de vista de sus jueces. Debe notarse también que no dice —como lo hubiera dicho de ser verdad— que, a pesar de los prejuicios políticos contra Sócrates, bastantes de sus seguidores eran del partido del pueblo y hubiera citado a Querefonte como uno de ellos: evidentemente, Querefonte era la excepción. Es el único discípulo prodemócrata que se menciona en Platón o Jenofonte. La mayoría de los seguidores, como el mismo Sócrates les describe, eran «hombres jóvenes que tenían mucho tiempo de ocio, los hijos de los hombres más ricos».[21]

Sócrates perjudicó su propio caso cuando dijo que Querefonte «compartió el reciente exilio y volvió con vosotros». «Se puede ver», dice Burnet tristemente, en sus comentarios sobre la *Apología*, «que el propio Sócrates se quedó en Atenas», y

añade Burnet, «era más contraproducente recordárselo a los jueces, que ventajoso el evocar las opiniones democráticas de Querefonte».[22] La referencia a Querefonte sólo ponía énfasis en lo distinto que era él de Sócrates y el resto de sus discípulos, Platón incluido, que también permanecieron en la ciudad durante los días de los Treinta.

Cuando se restauró la democracia, el «haberse quedado en la ciudad» se convirtió en un signo de deshonor, como sabemos por muchas referencias en Lisias y otros oradores del siglo IV. La amnistía que siguió al derrocamiento de los Treinta, no borró el estigma de los que no habían participado en la resistencia. Bajo la amnistía, una vez que los líderes fueron juzgados, no se podía acusar a nadie de las violaciones a la ley que hubiera cometido durante la dictadura o antes de ésta. Se hizo borrón y cuenta nueva para consolidar la reconciliación cívica. Tampoco se podía reclamar la propiedad confiscada por los dictadores y vendida para cubrir gastos o enriquecerse. Muchos ciudadanos ricos de la clase media y residentes extranjeros sufrieron semejantes expropiaciones. Pero bajo la amnistía perdieron el derecho de demandar para recuperarlas.

Pero en otros tipos de litigios, después de ser restaurada la paz, se utilizó con frecuencia el oprobio «de haber permanecido en la ciudad» contra los acusados o demandantes, para influir en los jueces, como es evidente en los discursos de Lisias, que había sido amigo de Sócrates. Lisias era el «abogado» más famoso en el período justo después de la restauración. Estos abogados no aparecían por el tribunal, pero preparaban los discursos para los litigantes. Se les llamaba *logographoi*, o escritores profesionales de demandas legales.

Lisias procedía de una distinguida y rica familia de residentes extranjeros. Su padre, Céfalo, hace de presidente en las discusiones de *La República* de Platón. La familia de Lisias, como otros ricos residentes extranjeros, es víctima de dictadores rapaces, «en parte por sus simpatías democráticas», dice de Lisias el *Diccionario Clásico de Oxford*, «pero principalmente a causa de su riqueza». Lisias salvó su vida huyendo de Atenas, pero su hermano Polemarco, interlocutor de Sócrates en la *República*, fue ejecutado, y a ambos se les confiscó sus propiedades.

Lisias pronto se unió a los exilados que derribaron a los Treinta. Volvió a Atenas como héroe de la resistencia.

Por los discursos de Lisias sabemos que a menudo se interrogaba a los litigantes sobre su conducta bajo los Treinta. En una ocasión, el acusado hizo que el caso se volviera en contra de sus acusadores mediante una revelación inesperada que ganó la simpatía de los jueces: admitió haber permanecido en la ciudad, pero reveló que su padre había sido ejecutado por los Treinta y que él sólo tenía entonces trece años. «A esa edad», dijo indignado, «no sabía lo que era una oligarquía, ni hubiera sido capaz de rescatar a mi padre».[23] Otro, evidentemente un aristócrata —pues sirvió en la caballería— que estaba anotado erróneamente con las tropas de los Treinta, probó que durante la dictadura estaba en el extranjero.[24]

Se le podía haber preguntado a Sócrates, durante el juicio, por qué no abandonó la ciudad, sobre todo después de que la ejecución de León de Salamina le demostrara la injusticia del régimen. ¿No era suficiente para demostrar —como ya se lo había demostrado a oligarcas moderados como Terámenes— que la democracia era un mal menor, y más segura y justa que una estrecha oligarquía?

Pero la amnistía también protegía a Sócrates. No se le podía procesar por nada que hubiera dicho o hecho antes de la restauración de la democracia, ni tampoco por haber sido maestro o asociado de Critias y Cármides. Si la acusación hubiera incluido actividades anteriores, se le hubiera atacado en el juicio como una flagrante violación de la amnistía, y Platón o Jenofonte lo hubieran recogido en sus obras.

La acusación, para ser válida, sólo podía abarcar las actividades o enseñanzas de Sócrates durante los cuatro años que transcurrieron entre el derrocamiento de los Treinta y el juicio. Sócrates debió reanudar las mismas enseñanzas atrayendo e inspirando el mismo tipo de seguidores que durante los Treinta; es posible que sus acusadores temieran que esa juventud pudiera intentar de nuevo derrocar la recién restaurada democracia. Semejante intento tuvo lugar en el 401 a. J.C., sólo dos años después de la amnistía y dos años antes del juicio.

Los atenienses pensaban que habían superado los problemas cuando en el 403, las facciones ciudadanas contrarias habían

hecho la paz. Pero había un fallo, en el acuerdo de amnistía, que iba a causar un nuevo conflicto. Algunos de los aristócratas que habían apoyado a los Treinta se negaban a la reconciliación. Para no volver a comenzar una guerra civil y dominarlos por la fuerza, los atenienses acordaron que se podían retirar a la cercana ciudad de Eleusis y establecer una ciudad propia, separada e independiente.

Los rebeldes parecían haberse preparado para semejante contingencia con su característica ferocidad y visión del futuro. Cuando creció la resistencia armada contra los Treinta y conquistó su primer apoyo en Ática, tomando la Acrópolis de File, Critias y sus partidarios decidieron prepararse un refugio que les permitiera luchar hasta el fin, en caso de tener que abandonar Atenas. Eligieron Eleusis, pero encontraron una población hostil. Consiguieron el control por la fuerza y ejecutaron a trescientos de sus hombres —probablemente toda la ciudadanía masculina de esta pequeña ciudad.

Esta matanza —muy al estilo de Critias— está testificada por dos fuentes contemporáneas, una prodemocrática y la otra antidemocrática. La primera es Lisias,[25] y la otra Jenofonte. Están de acuerdo en el motivo de Critias, y Jenofonte proporciona el número de los ejecutados. En *Las Helénicas*, Jenofonte describe la astucia con la que Critias sorprendió a los trescientos e intimidó a la Asamblea ateniense para que diera a las ejecuciones un viso de legalidad, votando una ejecución en masa y sin juicio.[26]

Este clima de terror de la fracasada dictadura preparó el camino para los acontecimientos del 401, que envenenaron la atmósfera de Atenas y —me parece— motivaron la acusación de Sócrates.

No mucho después de la masacre en Eleusis, Critias y Cármides murieron en la batalla contra las fuerzas de la resistencia. La dictadura empezó a romperse en pedazos y se despejó así el camino para la reconciliación. Cuando se firmó la paz, la minoría de descontentos se retiró a Eleusis. Los atenienses pensaron que sus problemas habían terminado, pero algunos hombres no renuncian con facilidad. Los irreconciliables procedían de las filas de los atenienses más ricos y contaban con fondos para alquilar soldados mercenarios. No habían pasado ni dos

años cuando los atenienses se enteraron de que los eleusianos se preparaban para atacar la ciudad.

Jenofonte nos cuenta que los atenienses movilizaron, al instante, «toda la fuerza contra ellos», mataron a los comandantes, «y mandaron a sus amigos y familiares, persuadiéndoles para que se reconciliaran». Así se terminó finalmente la guerra civil, «y como se comprometieron mediante juramento a no recordar ofensas pasadas», escribe Jenofonte, «los dos partidos viven juntos hasta nuestros días como conciudadanos y los comunes *(demoi)* cumplen sus juramentos» de no vengarse.[27]

Esto sucedió en el 401 a. J.C., dos años antes del juicio de Sócrates. Yo creo que nunca hubiera habido juicio si Sócrates se hubiera mostrado conciliador con la democracia, si hubiera pagado algún tributo —como hizo Jenofonte— a la generosidad de la mayoría en el tratado de paz. Si mediante un cambio en su actitud hubiera tranquilizado el miedo de que una nueva generación de jóvenes «socratizados» y alienados, surgida de su séquito, iniciase una vez más la guerra civil en la ciudad.

Pero no hay ninguna evidencia, ni en Platón, ni en Jenofonte, de que Sócrates cambiara después del derrocamiento de los Treinta. Sócrates reasumió sus enseñanzas antidemocráticas y antipolíticas. Su tono era más ofensivo que su doctrina. Nada cambió. El desprecio, casi visible bajo su ironía, todavía estaba allí. Siguió siendo irreconciliable. No aprendió nada de los acontecimientos del 411, 404 y 401.

Era como si hubiese continuado viviendo alejado de la ciudad, sobre las nubes, y desde allí mirara aún con desdén. No se daba cuenta —ni en el relato de Platón ni en el de Jenofonte— que sus conciudadanos tenían motivos para estar preocupados.

# XII. JENOFONTE, PLATÓN Y LOS TRES TERREMOTOS

Cuando se instauró la dictadura de los Cuatrocientos en el 411 a. J.C., Jenofonte y Platón eran adolescentes, lo bastante mayores para ser conscientes de la política, pero demasiado jóvenes para tomar parte activa en el derrocamiento de la democracia o en su restauración. Cuando se instauró la dictadura de los Treinta, siete años más tarde, los dos tenían veintitantos años, pero no quedan testimonios de su colaboración con ningún partido. Se supone que no abandonaron la ciudad con los demócratas —impensable en jóvenes con semejantes antecedentes aristocráticos—. No se menciona a ninguno en relación con los acontecimientos del 401. Jenofonte abandonó Atenas ese mismo año, para servir en el ejército persa como oficial de mercenarios. Nunca más volvió a Atenas. Probablemente fue en el 399 a. J.C., el año de la muerte de Sócrates, «tiempos difíciles para los seguidores de Sócrates», según el *Oxford Classical Dictionary* (*Diccionario clásico de Oxford*), «cuando Jenofonte fue oficialmente exilado». Vivió en Esparta el resto de su vida.

Platón, por el contrario, estuvo presente en el juicio de Sócrates, como sabemos por la *Apología*, pero parece que huyó de la ciudad antes de la ejecución. Quizás tuvo miedo de que también se pudiera emprender alguna acción contra él. La biografía del *OCD* dice que en un principio, «junto con otros socráticos», buscó refugio en la cercana Megara. Permaneció doce

años en el extranjero, viajando hasta países tan lejanos como Egipto.

*Las Helénicas* de Jenofonte, escrita en el exilio de Esparta, intenta completar la historia de Tucídides, que se interrumpe en el 411. Jenofonte continúa la historia hasta el 400 a. J.C. A pesar de su educación política y de sus simpatías, escribe con objetividad admirable y su relato del debate entre Critias y Terámenes, antes de la ejecución de éste último, está a la altura de los grandes debates de Tucídides. Jenofonte y Platón trataron a Critias de un modo totalmente distinto. En los diálogos platónicos, Critias aparece como una figura atractiva; en *Las Helénicas*, como un repulsivo déspota de fría lógica.

Jenofonte, en sus *Memorables*, hace que Sócrates, durante el mandato de los Treinta, se oponga con más firmeza que el Sócrates de Platón. En la *Apología*, su único acto de desafío fue el de rehusar tomar parte en el arresto de León de Salamina, pero su repugnancia no fue lo suficientemente intensa como para llevarle a la oposición. En las *Memorables* de Jenofonte, Sócrates, en una ocasión, criticó la dictadura públicamente. «Cuando los Treinta estaban asesinando a muchos ciudadanos respetables y alentaban a otros muchos al crimen», escribe Jenofonte, Sócrates utilizó su analogía favorita contra los Treinta: «Me parecería bastante extraño», dice Sócrates, «que un pastor que dejase empeorar y disminuir su rebaño, no admitiese que es un mal pastor; pero todavía es más extraño que cuando un hombre de Estado es la causa de que sus ciudadanos decrezcan y empeoren, no sienta vergüenza ni se crea un mal gobernante».[1]

Considerando las circunstancias, este pequeño discurso suena como una protesta demasiado tímida. Según *Las Helénicas* de Jenofonte, Critias y sus asociados, durante su breve gobierno de ocho meses, asesinaron a 1500 atenienses, «casi un número mayor» que el que los espartanos mataron en los últimos años de la guerra del Peloponeso.[2] Aristóteles da la misma cantidad, en su tratado sobre la constitución ateniense. Aristóteles dice que, después de haberse desembarazado de los demócratas, los Treinta se volvieron contra «las clases altas» y «mataron a los que tenían grandes riquezas, alto nacimiento o reputación» para eliminar de su camino una posible oposición y para saquear sus propiedades.[3]

Jenofonte dice que el comentario de Sócrates llegó hasta los dictadores, y dio como resultado una confrontación en la que Sócrates tuvo la oportunidad de mostrar más abiertamente su crítica del régimen. Se le ordenó comparecer ante Critias y Caricles, dos miembros de los Treinta a los que se había designado la revisión de las leyes de Atenas en el nuevo régimen. Le enseñaron el texto de una ley nueva que prohibía la enseñanza del *techne logou*, o el arte del discurso razonado, «y le prohibieron hablar con los jóvenes».

No sólo le prohibieron la conversación casual con los jóvenes, sino también el característico modo de enseñar filosofía que Sócrates había iniciado, y que había servido para agudizar las inteligencias de, al menos dos de los Treinta, sus discípulos Critias y Cármides. El escenario estaba preparado para una defensa elocuente de sus derechos como maestro y ciudadano y para que Sócrates les dijera lo que pensaba de sus crímenes.

En lugar de esto, Sócrates preguntó: «Si no entiendo algún punto de vuestras órdenes, ¿puedo hacer alguna pregunta?»

«Puedes hacerla», le dijeron.

«Bueno», dijo, «estoy dispuesto a obedecer las leyes, pero para no transgredirlas por ignorancia, quiero que me deis indicaciones precisas. ¿Creéis que el arte de la palabra [*techne logou*], del que me debo abstener, está asociado con el razonamiento correcto o con el erróneo? Porque si está asociado con el correcto, claramente debo abstenerme de razonamientos correctos; pero si lo está con el erróneo, debo intentar razonar de modo correcto».

«Ya que eres tan ignorante, Sócrates», dijo Caricles con tono airado, «te lo diremos en un lenguaje más fácil para que lo entiendas. No puedes trabar conversación [*dialegesthai*] con jóvenes, nunca».

«Bueno, entonces» dijo Sócrates, «y para que no haya dudas sobre mi obediencia, fijad, por favor, hasta qué edad un hombre puede considerarse joven».

«Mientras», replicó Caricles, «no se le permita sentarse en el Consejo, por no tener suficiente sabiduría. No hablarás con ninguno que tenga menos de treinta años».

«Imaginad que quiero comprar algo, y el vendedor no llega a los treinta años, ¿ni siquiera puedo preguntar el precio?»

«Oh, sí», dijo Caricles, «en casos semejantes, puedes hacerlo. Lo que sucede, Sócrates, es que tienes la costumbre de hacer preguntas de las que ya conoces la respuesta: esto es lo que no puedes hacer».

Sócrates quiere saber si tiene que prescindir de sus temas favoritos, «Justicia, santidad y todo lo demás».

«Sí, desde luego», dijo Caricles, «y sobre pastores también, si no *tú* mismo podrás comprobar cómo mengua el ganado».[4]

Así, con esta velada amenaza, terminó esta confrontación no demasiado heroica.

Lo que tenemos aquí es un minijuicio ante dos miembros clave de los Treinta, análogo al juicio de Sócrates, cuatro años más tarde, ante la democracia. El contraste en la conducta de Sócrates es notable. No encierra el desafío que mostró ante el Tribunal en la restaurada democracia.

Jenofonte se esfuerza mucho en demostrar que Sócrates no apoyaba a Critias ni a los Treinta. Hubiera reforzado el caso poder decir que, al menos en secreto, y a pesar de los Treinta, Sócrates continuó enseñando a los jóvenes, cumpliendo así con su misión.

No se nos dice si esta confrontación sucedió antes o después de que Sócrates rehusara participar en el arresto y ejecución de León de Salamina. Tampoco se nos dice si ocurrió antes o después de la ejecución del líder moderado Terámenes.

Pero el régimen estaba marcado, desde el principio mismo, por su violencia, atropellos, linchamientos y métodos represivos. No hay razón para creer que Sócrates aprobaba de ningún modo la ilegalidad y crueldad del régimen. Pero es decepcionante que no protestara contra ellos enérgicamente, ni empleara su influencia con su antiguo amigo y discípulo, Critias, para conducirlo de nuevo por el camino de la virtud. Si Sócrates lo hubiera hecho así, se hubiera convertido en un héroe de la resistencia y no hubiera sufrido el juicio.

Pero lo único que nos ha dejado Jenofonte en su *Apología* es el relato de las preguntas de Sócrates sobre si debía abstenerse de hablar de «justicia, santidad y todo eso». Entre tantos casos de injusticia y «maldad», lo único que le preocupa a Sócrates es su habitual búsqueda de las definiciones absolutas, de sus tópicos favoritos. Se quedó en la ciudad hasta el final. Él, que

estaba dispuesto a morir por su hostilidad hacia la democracia, sólo sentía una ligera oposición por los Treinta.

Todavía queda una pregunta difícil de contestar: ¿por qué Platón, en su *Apología*, no hace que Sócrates cite la ley que prohíbe la enseñanza del *techne logou* para probar que él mismo fue una víctima de la represión de los Treinta?

Naturalmente, no hay modo de contestar con certeza a esta pregunta. Pero sí es posible hacer alguna suposición razonable. En primer lugar, el relato de Jenofonte cuando describe las circunstancias que rodearon la promulgación de la ley, suena a burda murmuración. Jenofonte dice que Sócrates —en la sociedad pederasta de Atenas— despertó la hostilidad de Critias, criticando los medios empleados por Critias para conquistar a un muchacho llamado Eutidemo.

Sócrates manifestó que la conducta de Critias «no estaba bien en un caballero», y al comprobar que Critias no hacía caso, Sócrates añadió, en presencia de Eutidemo y de otros muchos, que Critias parecía tener la sensibilidad de un cerdo: «Es tan incapaz de permanecer alejado de Eutidemo como los cerdos de dejar de frotarse contra las piedras». Así era la conversación de la «jet set» ateniense.

Según Jenofonte, ésta fue la causa del rencor de Critias a Sócrates; y... cuando hizo las leyes con Caricles, «él... incluyó una cláusula dejando fuera de la ley la enseñanza del *techne logou*».[5] «Fue», dice Jenofonte, «un insulto dirigido a Sócrates».

Quizás. Pero es más razonable pensar que los Treinta estaban haciendo todo lo posible por limitar al máximo los derechos de los ciudadanos. Hasta intentaron mantener alejado de cualquier poder real al exiguo electorado. Como sus protectores espartanos y como más tarde los patricios en la Roma republicana, debieron sentir hostilidad hacia los maestros de filosofía, argumentación y retórica. No querían que los ciudadanos aprendieran las artes que les podían capacitar para participar en el gobierno. Odiaban las Asambleas populares y las artes del debate público. Debieron ver el *techne logou* como algo potencialmente subversivo y lo prohibieron.

Esto hubiera podido convertirse en un punto muy positivo en la defensa de Sócrates durante el juicio. Hubiera establecido

un nexo de simpatía entre los demócratas restauradores y el filósofo inconformista, presentándoles a ambos como víctimas del despotismo.

¿Por qué Platón no lo menciona? Quizás hubiera sido embarazoso para Platón señalar esta prohibición del *techne logou*, cuando también él en la *República*, en su boceto de la sociedad ideal, restringe severamente la enseñanza de la dialéctica y por la misma razón: para conservar el poder absoluto en manos de muy pocos, los «reyes filósofos».

Platón tenía cerca de veinticinco años cuando los Treinta tomaron el poder. Pero de los diálogos platónicos no se pueden sacar lecciones del régimen; no se lo discute nunca, ni siquiera se lo menciona. Es posible que fuese un recuerdo demasiado doloroso. Como sabemos, Critias era su primo y Cármides su tío. En todos los escritos de Platón hay una única y breve referencia a los Treinta; está en la *Carta Séptima*, la más interesante de todas ellas y la que con mayor frecuencia se atribuye al mismo Platón.

La carta pretende haber sido escrita muchos años después; dice que algunos de los Treinta fueron «parientes y conocidos», pero no menciona por el nombre ni a Critias ni a Cármides. Dice: «Me invitaron a que me uniera a ellos, pensando que sería agradable». No hay ninguna explicación de por qué pensaron que sería agradable para Platón, pero la carta dice que los Treinta se habían colocado a sí mismos «como gobernantes absolutos» (*autokrátores* o autócratas).

«Los sentimientos que experimenté entonces, debido a mi juventud», explica Platón, «no eran en absoluto sorprendentes, pues imaginaba que iban a gobernar al Estado sacándole de una vida injusta y conduciéndole hacia la justicia». Esto implica que, al principio, se inclinaba a unirse con ellos.

Platón dice que se desilusionó muy pronto. «Vi cómo esos hombres, en muy poco tiempo, hicieron que la gente pensara en el antiguo gobierno como en una Edad de Oro.»[6] En realidad el original no dice una Edad sino una «*politeian*» de Oro, es decir, una forma de gobierno o sistema político.

La sorprendente afirmación de la frase final puede indicar que la carta no fue escrita por Platón. En ninguno de los es-

critos de Platón existe evidencia de que los terribles acontecimientos, bajo el gobierno de los Treinta, le hicieran mirar con más simpatías los frenos que la democracia impone a los gobernantes, ni de que le llevaran a dudar de las virtudes del absolutismo.

Ciertamente, esos acontecimientos no oscurecen el recuerdo de Critias y Cármides. En los diálogos platónicos aparecen envueltos en una especie de halo dorado. En ninguna parte se sacan lecciones políticas de su breve paso por el poder. Cármides —en el diálogo que lleva su nombre— aparece como un joven bello y lleno de talento a quien Sócrates, complacido, interroga para saber si su espíritu es tan encantador como su cuerpo.

Critias, en el mismo diálogo, es un honorable personaje. Su meta es la definición perfecta —y como de costumbre, inalcanzable— de la *sophrosyne*, la moderación, una virtud en la que ambos, como quedó demostrado más tarde, necesitaban ser instruidos. Sócrates, con mucha delicadeza, puede haberlo insinuado al final del diálogo, cuando advierte al joven que «si empieza a hacer algo, usando la fuerza, nadie será capaz de oponerse».[7] Pero en el 411 y 404 y según el relato de Aristóteles, fue Terámenes el verdadero dechado de moderación y héroe, según la historia de Jenofonte; sin embargo, nunca aparece en los escritos platónicos; es como si Platón no soportara siquiera la mención de su nombre.

Critias es un personaje reverenciado en otros tres diálogos platónicos —el *Protágoras*, el *Timeo* y el *Critias*—, y en otro de inferior calidad, el *Erixias*, que algunos consideran obra de un seguidor. Pero, auténtico o falso, muestra que todavía se miraba a Critias con reverencia en la escuela platónica.[8]

Esta adoración por Critias en el seno de la Academia platónica —tan diferente al odio general que tanto él como los Treinta inspiran en el siglo IV a. J.C.— la debieron fomentar dos de los más persuasivos diálogos de Platón, el *Timeo* y el *Critias*. En estas fantasías utópicas se reviste al nombre de Critias de antigua veneración, como si fuera una rehabilitación política.

En el *Timeo* encontramos por primera vez la leyenda de la Atlántida, la fabulosa isla desaparecida en el Atlántico, más allá

de las columnas de Hércules. Platón pudo haber desarrollado la historia a partir de un relato popular antiguo. La historia contiene la versión platónica de la Creación. Su visión mística fascinó a la Europa medieval. En realidad, este trabajo (en el resumen latino de Calcidio) fue la única obra de Platón conocida en Europa antes de que la caída de Constantinopla ante los turcos obligase a los eruditos griegos a huir a Europa Occidental, llevándose con ellos todos los escritos de Platón.*

Pero no nos interesa aquí la fascinante teología del *Timeo*, sino sus intenciones políticas. Así como Critias se propuso transformar la naturaleza de la sociedad ateniense, Platón en el *Timeo* y en el *Critias* se propuso transformar la historia griega y la ideología política ateniense. En este proyecto Platón utilizó a Critias como su portavoz. El nombre del dictador estaba unido a este nuevo mito destinado a lograr, por medio de las ideas, lo que Critias no había conseguido por medio de la acción. Éste era Platón, el filósofo revolucionario y el propagandista en acción para volver a escribir la historia.

Platón tenía un doble propósito. La democracia ateniense se inspiró en dos victorias legendarias. Una de ellas tuvo, en la guerra contra los persas, la misión de salvar la civilización helénica. Tanto Heródoto como Esquilo la presentan como la victoria de los hombres libres sobre el despotismo. Es un tributo al valor vivificador de la democracia al estimular el valor marcial, dando a los hombres un motivo para luchar.

La otra era una antigua tradición ateniense, que Plutarco preservó en su *Vida de Teseo*, el fundador de Atenas, presentado como un demócrata ya en tiempos tan antiguos. Teseo consiguió unir todas las ciudades independientes esparcidas por el Ática, a la ciudad-estado de Atenas; para ello movilizó tanto al *demos* como a los propietarios rurales contra los insignificantes «reyes» que les gobernaban, prometiendo a los aristócratas un «gobierno sin rey», y al pueblo común el derecho a participar en el gobierno. «El pueblo común y los pobres», relata Plutarco, «contestaron rápidamente a su llamada».[9] Teseo propuso que él «sería solamente comandante en la guerra y

* Otra excepción es el *Menón*, que parece haber sido conocido en Europa desde el siglo XII. *(N. del A.)*

guardián de las leyes, mientras que en todo lo demás, todos estarían en pie de igualdad».

Esto era mitología política. No se alcanzó la democracia, en su más característico sentido, hasta siglos después. A los demócratas atenienses les gustaba citar el famoso Catálogo de los barcos de Homero para demostrar que, ya en la expedición contra Troya, a los atenienses —y sólo a ellos— se les conocía como *demos*, con la connotación de pueblo que se gobernaba a sí mismo.[10]

En el *Timeo* y en el *Critias*, Platón sale al paso de esos mitos democráticos, sustituyéndolos por su versión autoritaria. El portavoz es un personaje llamado Critias. Los eruditos todavía discuten si es el mismo que gobernó Atenas bajo los Treinta, o su abuelo. Quizás Platón, maestro de la sutileza y ambigüedad, deliberadamente dejó vaga la identificación. Escribía en el siglo IV a. J.C., cuando se consideraba a Critias un monstruo y los lectores podían sorprenderse de ver que le presentaban como a un gran estadista. Resultaba político un toque de oscuridad.

Sócrates, al presentar a Critias, confiesa que está más allá de su capacidad describir el modo de llevar a la práctica este Estado ideal, por lo tanto es necesaria la presencia de un hombre de Estado, e invita a Critias a que asuma esta tarea, ya que «todos los presentes sabemos que Critias no es un novicio» ni en la teoría ni en la práctica de la política.[11]

La conversación en el *Timeo* se presenta como una continuación de *La República*. La descripción del mito de la Atlántida —tal como lo narra Critias— es el intento de rodear al proyecto de la sociedad ideal platónica con el prestigio que da la antigüedad. La República tenía que aparecer, no como una ruptura fundamental con la tradición ateniense, sino como una reencarnación, nueve mil años después —el mismo número tiene una significación pitagórico-místico como el cuadrado mil del número 3—, de una, hasta entonces, desconocida Edad de Oro ateniense. La fantasía política de Platón se representaba así como la verdadera reencarnación de Atenas.

La leyenda de la Atlántida se cuenta como una historia que se ha ido transmitiendo en una distinguida familia de aristócratas —la familia de la madre de Platón— de un abuelo lla-

mado Critias, que la oyó de *su* abuelo Critias, que la oyó de su padre Drópides. Y Drópides, según el *Timeo*, la oyó de Solón, a quien un sacerdote de Egipto se la reveló cuando Solón visitó este antiguo país.

Este toque final unirá el ideal platónico de autoritarismo y sociedad de castas al nombre de Solón, a quien Atenas reverenciaba como el fundador de la democracia. Fue una genial propaganda para el Nuevo Orden de Platón. Critias dice que Solón pudo haber aplicado en Atenas lo que aprendió en Egipto, pero Solón, sigue diciendo Critias, se vio obligado a abandonar estas revelaciones «a causa de las sediciones y otros males que encontró aquí [es decir, en Atenas] a su vuelta».[12]

Esta rígida estructura de castas en la Edad de Oro de Atenas, explica Critias, fue lo que le permitió a Atenas salvar la civilización helénica del yugo de Atlántida. Con esto sustituyó Platón las guerras persas en las que Atenas, gracias a su democracia, fue capaz de salvar a Grecia del dominio persa.

Como antídoto a este cuento de hadas político, podemos volver a las austeras páginas de Aristóteles en su *Constitución de Atenas*. Allí conocemos la razón de las «sediciones», como las califica Critias, que encontró Solón en Atenas a su vuelta de Egipto. Los pobres de Ática se habían convertido literalmente en esclavos de los ricos a causa de las deudas. Bajo las leyes de hipoteca existente, los prestamistas podían imponer la servidumbre a las personas y familias de los deudores que no podían pagar. Aristóteles cuenta que Solón, para restaurar la estabilidad social y establecer un mínimo de justicia social, perdonó las deudas existentes y prohibió la servidumbre por deuda. Si Solón hubiera estado impresionado por lo que vio en Egipto, la servidumbre por deudas le hubiera proporcionado los medios oportunos para establecer en Ática una esclavitud semejante. Critias perdió la vida en el esfuerzo de poner el ideal platónico en práctica.

El equivalente a la historia de la Atlántida es otro mito de Platón, el más famoso de ellos: «la mentira noble» de *La República*. También es antidemócrata. Su propósito era inculcar en las clases bajas y medias un permanente sentido de inferioridad y «programarlas», diríamos ahora, en la sumisión ante los

reyes filósofos. Lo que Critias trató de conseguir con el terror, Platón lo intentó —empleando otro neologismo— con «un lavado de cerebro».

En el gran debate sobre el uso del terror entre Critias, en la línea dura, y Terámenes, en la moderada, de *Las Helénicas* de Jenofonte, Critias defiende el terror con una lógica sin piedad. Cuando el Consejo muestra signos de estar influido por el argumento de moderación de Terámenes, Critias explica fríamente: «Si alguno de entre vosotros piensa que se está condenando a muerte a más gente de la necesaria, debe darse cuenta de que cuando se cambia un gobierno siempre suceden estas cosas».

Ésta ha sido la fácil coartada de todos los dictadores de nuestra época, desde Mussolini a Mao Tse-tung. Pero Critias, con insólita inocencia y objetividad, llevó el argumento un paso más allá. Critias dijo que hubo muchas ejecuciones durante su gobierno en Atenas, porque los enemigos de la dictadura eran muy numerosos. No sólo —dijo— era Atenas la más poblada de las ciudades-estado griegas, sino que el pueblo común «había crecido en condiciones de libertad durante un tiempo más largo».[13]

¿Cómo se puede desarmar y privar de sus derechos a unos ciudadanos atenienses, acostumbrados durante doscientos años a la igualdad y al debate libre, sin numerosas liquidaciones y sin piedad? Ésta fue la fría pregunta con la que Critias buscó la justificación no sólo de lo que había hecho a los demócratas, sino de la ejecución de su rival, el moderado Terámenes. Éste fue el principio del totalitarismo.

Platón, en la quietud de su Academia, intentó averiguar cómo se podría conseguir que una ciudadanía libre se acostumbrara a una nueva esclavitud. Su solución fue un sistema complicado de enseñanzas ideológicas, impuestas por el Estado, ya desde la infancia, mediante las cuales «la masa» se acostumbraría a pensar de sí misma que era inferior. Se les tenía que enseñar que habían nacido —y debían permanecer— esclavos y desiguales; entonces, razonaba Platón, obedecerían voluntariamente a los mejores autoelegidos.

Ésta es la mentira noble que Platón, por boca de Sócrates, menciona por primera vez en el tercer libro de *La República*.

Su franqueza se puede comparar con la de Critias. «Entonces, ¿cómo» —pregunta Sócrates— «podíamos inventar una de esas oportunas falsedades de las que hablábamos antes, que convenciera, si es posible, a los gobernantes con una mentira noble, aunque sea decepcionando al resto de la ciudad?» Platón piensa que los gobernantes, siendo filósofos, pueden asumir su propia propaganda, pero que algunas veces se tiene que obligar a los *hoi polloi* a tragársela. Su mentira noble consiste en que los hombres están divididos intrínsecamente en cuatro clases: la minoría de gobernantes filósofos, la casta militar que refuerza su voluntad, la clase media de comerciantes y artesanos, y —en lo más bajo— los trabajadores comunes y los trabajadores del campo.

El Sócrates de Platón dice que, a pesar de ser hermanos, nacidos de la misma madre tierra, se les debe hacer creer que están hechos de un metal distinto. «A pesar de que todos vosotros, en la ciudad, sois hermanos», explica Sócrates, «en nuestra historia diremos, sin embargo, que Dios al crear a los que entre vosotros merecen tener el gobierno, mezcló oro en su naturaleza, y que por esta razón son los mejores». La mentira noble enseñará que los «guardianes» o casta militar, también están hechos de un metal precioso, aunque de menor valor, la plata. El grupo principal de los ciudadanos, la mayoría, estaría hecho de un metal bajo, hierro y latón.[14]

El lector casual puede no entender aquí un punto importante, especialmente si utiliza el texto de Loeb. Es una edición admirable, con muchas notas, pero influida por el fervoroso platonismo cristiano de su traductor, el gran clasicista estadounidense Paul Shorey. En el pasaje citado hace un momento, su traducción habla de los guardianes o casta militar como de los «ayudantes». La palabra griega que usa Platón es *epíkouroi*, que efectivamente puede significar «ayudantes», pero en su uso militar común, *epíkouroi* quiere decir tropas mercenarias, *diferenciándolas de los soldados ciudadanos*.

El propósito de Platón hubiera sido evidente para un griego antiguo. En la *polis*, la base de la democracia era el ciudadano soldado. El ciudadano armado no sólo defendía la libertad de

la ciudad, sino que podía emplear sus armas para defender la suya propia.*

En Atenas, en el 411 y en el 404, el partido antidemócrata desarmó a los pobres y a la clase media para reforzar su gobierno. El mismo Critias dependía mucho de una guarnición espartana de tropas de ocupación. Eran sus *epíkouroi*. Para pagar a esas tropas, Critias tenía que expropiar a residentes extranjeros como León de Salamina. Como en el antiguo Egipto, Platón en *La República* defiende una casta militar que mantenga al pueblo desarmado e incapaz de resistirse a sus amos.

En otro pasaje, Sócrates llama a la casta militar *phýlakes*, o guardianes, y dice que tienen que actuar «como guardianes en el pleno sentido de la palabra, vigilando a los enemigos de fuera y a los amigos de dentro, de modo que los últimos no desearan, y los primeros no pudieran, dañar» al Estado ideal.

Debe notarse que los «vigilantes» tienen que actuar contra el descontento de dentro así como contra los enemigos de fuera. Los *phýlakes* o *epíkouroi* serían no sólo un ejército de ocupación sino también la policía interna de un Estado policial. Éste es el aspecto oscuro de la utopía de Platón. Su teoría y la práctica de Critias convergían en el mismo punto.

Y no es éste el único punto en el que estaban de acuerdo. Platón no se detuvo ante el engaño organizado —la «indoctrinación»—. Estaba dispuesto, como su primo, a utilizar la fuerza en su sueño de crear un Orden Nuevo, y un Nuevo —y más sumiso— Hombre.

En *La República*, y en las otras utopías platónicas, los recalcitrantes que rehusaban ser persuadidos o los que se negaban a dar su conformidad, debían ser eliminados con la misma crueldad con que se eliminó a la oposición bajo Critias. Los escritos de Platón ofrecen tres ejemplos. El primero es de *El Hombre de Estado*, que nos da el ideal platónico de monarquía absoluta. En este diálogo, uno de los últimos, Platón habla, como lo hará más tarde en *Las Leyes*, por boca de «un Ex-

* Esta idea todavía está presente en el *Bill of Rights* (Declaración de Derechos) de los Estados Unidos, que garantiza el derecho a llevar armas. El grupo de presión del revólver está abusando de esta provisión, pero refleja una experiencia todavía fresca en la mente de los que hicieron la Revolución. La posesión privada de armas es lo que permitió a los colonos americanos desafiar a la Corona británica. *(N. del A.)*

tranjero», obviamente el mismo Platón. El Extranjero utiliza la analogía socrática del médico, como «uno que sabe» y, por lo tanto, tiene el derecho de ordenar lo que se relaciona con su paciente. Saca de esto una implacable lección de gobierno.

El Extranjero dice que el médico nos cura «tanto contra nuestra voluntad como con ella, cortándonos o quemándonos, con normas escritas o sin ellas», «purgándonos o reduciéndonos de algún otro modo». La palabra *purgándonos* parece tener algunas de las siniestras connotaciones que ha tomado en nuestro tiempo.

El Extranjero dice que el médico puede infligir dolor siempre que opere «con arte o ciencia» y deje a sus pacientes «mejor que antes». El rey ideal tiene que gobernar de la misma manera y con la misma base lógica. El Extranjero llama a esto «la única definición correcta del gobierno del médico o *cualquier otro gobierno*».[15] Significa que el único gobierno verdadero es el gobierno absoluto, y que requiere una sumisión absoluta.

Este pasaje que define «al único gobierno verdadero» parece ser el único sitio en los diálogos platónicos donde al parecer se ha conseguido también «la única definición correcta». Platón cree haber probado que el absolutismo es la única forma legítima de gobierno. Desde el momento en que es la única y legítima forma de gobierno, tiene el derecho de matar o hacer desaparecer a sus súbditos, «por su propio bien».

Naturalmente, como todos los argumentos de la analogía, encierra también un sofisma. El médico no es el gobernante absoluto del paciente. Si el paciente cree que el tratamiento no es beneficioso, se puede conseguir otro médico. Si siente que le ha perjudicado, le puede demandar. Tanto en aquella época como ahora, el médico, bajo el juramento de Hipócrates, estaba sujeto al oprobio y a la pérdida de su reputación profesional por conducta incorrecta. A diferencia del gobernante absoluto, el médico no es su propio juez y jurado, dispuesto a decidir que cualquier cosa que hizo es, ipso facto, científica.

En cuanto a la justicia, ¿cómo se podía equiparar lo que era bueno para el Estado o la comunidad, y lo que era bueno para el individuo? La ley, en su delicada balanza y a lo largo de los tiempos, se ha preocupado por las dos partes. Pero para Platón —el típico teórico del totalitarismo— era el Estado, la abstrac-

ción, lo que contaba. Era esto lo que justificaba matar y hacer desaparecer a los individuos, cuyo único crimen era el de no encajar en el Orden Nuevo.

Esto destaca con fuerza en el segundo ejemplo de la insaciabilidad de Platón en la búsqueda de la perfección: el intento de conseguir la pureza racial o de casta en la eugenesia de *La República*, junto con su extraña proposición de comunidad de mujeres y niños para los guardias.[16]

Según Platón, se debería criar a los seres humanos como se cría animales. Para mejorar «el rebaño de los guardianes», su procreación debía estar estrictamente regulada por el Estado, que organizaría su apareamiento, probablemente al azar. Pero los reyes filósofos debían «apañar» secretamente la lotería con fines eugenésicos, de modo que «los mejores hombres cohabiten con las mejores mujeres lo más a menudo posible, y los peores con las peores lo menos..., si se quiere que el rebaño sea tan perfecto como sea posible».[17]

¿Cómo se podía mantener esto en secreto? ¿Cómo se podrían evitar los celos que esto provocaría? ¿Cómo se podría impedir que los guardianes, los únicos que tenían armas, no derrocaran a los reyes filósofos o a los reyes? Platón no se hace ninguna de estas preguntas prácticas. La utopía había llegado a la locura.

Otro ejemplo es, si cabe, más loco todavía. Aparece al final del libro séptimo de *La República* y hubiera podido ser una escena divertidísima en una sátira de Platón.

El primo Critias exiló primero a los demócratas y luego a los moderados en su esfuerzo por remodelar Atenas. Platón lo hace todavía mejor: hace que Sócrates sugiera que «el modo mejor y más rápido» para preparar el camino a la ciudad ideal es exiliar a todos los mayores de diez años, y dejar que los filósofos remodelen a los niños. Sócrates está ansioso por probar que el ideal que ha estado desarrollando «no es, en absoluto, un sueño.» «Será», dice Sócrates, «posible cuando filósofos auténticos, uno o muchos», se vuelvan «maestros del Estado» y «consideren la justicia como la cosa más importante e indispensable», y procedan a «reorganizar y administrar su ciudad».[18] Su interlocutor, deslumbrado, pregunta cuál es este modo.

«Enviar a los campos», continúa Sócrates, «a todos los habitantes mayores de diez años y tomar a los niños, alejándolos de sus padres y educándolos con sus propias costumbres y leyes que serán como las hemos descrito».

Sócrates cree que es la manera más sencilla y rápida de organizar una ciudad semejante y «proporcionar al pueblo el mayor beneficio». El interlocutor complacido está muy de acuerdo en que, desde luego «éste es el método más fácil». No se hacen preguntas difíciles. Resulta impresionante la escasa dialéctica que muestra Platón en esos momentos cruciales.

¿Un método fácil? ¿Cómo podría un puñado de filósofos criar a un pequeño ejército de niños? Solamente un soltero como Platón, que nunca cambió los pañales a un bebé, podía concebir esto como un proyecto serio. ¿Cómo se podría impedir que los padres angustiados y enojados volvieran de noche de «los campos» —como dice delicadamente Platón— a matar a estos filósofos chiflados y recuperar a sus hijos y a su ciudad? ¿Cómo podía el Sócrates de Platón hablar de la justicia como «la cosa más importante e indispensable» y, al mismo tiempo, proponer el trastornar toda la ciudad, y condenar a una generación entera a semejantes sufrimientos, sin su consentimiento y contra su voluntad?

¿Está Platón desfigurando totalmente los puntos de vista de su maestro? ¿O había un cordón umbilical que unía estas ideas con el desdén socrático por la democracia? ¿Creyó Platón que era la lógica consecuencia del punto de vista socrático sobre la humanidad concebida como rebaño, al que un pastor y rey natural «que sabe» debía «reducir» por su propio bien?

La mayor parte de los comentadores amantes de Platón apartan los ojos de este pasaje de *La República*. Alan Bloom, uno de los pocos dispuestos a enfrentarse con estos enormes absurdos, se refugia en la teoría de que en realidad es una sátira de Platón a su propia utopía. Podría ser una explicación verosímil si no fuera por el hecho de que en *El Hombre de Estado*, *Las Leyes*, y en el famoso *Timeo-Critias*, se encuentran los mismos proyectos para la ciudad ideal. No es probable que Platón se pasara la vida burlándose de sí mismo.

El horror final de cualquier antología platónica del arte de gobernar, está en la metáfora de «borrón y cuenta nueva», del

libro sexto de *La República*. Platón nos prepara haciendo que Sócrates pinte un retrato resplandeciente de las cualidades que legitiman su exigencia de la monarquía absoluta. Sócrates describe al verdadero filósofo como «el hombre cuya mente está verdaderamente fija en las realidades eternas» y «no tiene tiempo libre para volver su mirada a los asuntos insignificantes de los hombres», por el contrario «fija su mirada en las cosas del orden eterno e inmutable» que pueden verse en los cielos y en el movimiento de las estrellas. Entonces el filósofo «se volverá metódico y divino en la medida permitida a los hombres».[19] Siendo como un dios, el filósofo puede, si es que le interesa, proseguir la obra de la Creación y crear al Hombre Nuevo.

Sócrates formula todo esto a su interlocutor por medio de una pregunta. «Si entonces», pregunta Sócrates, «se le obliga a grabar en la materia plástica de la naturaleza humana, en asuntos públicos y privados, los modelos que él ve [en los cielos], y no solamente para hacer y fabricar un modelo de sí mismo, ¿crees que resultará ser un artista carente de sobriedad, de justicia y de todas las formas de la virtud cívica normal?»[20]

Ésta es la clase de pregunta que en cualquier Tribunal de Justicia, aun el juez más adormilado borraría del protocolo por ser una pregunta capciosa y sugerente. Un espectador irreverente podría haber preguntado entonces a Sócrates, si un hombre que no tiene tiempo «de volver sus ojos a los asuntos insignificantes de los hombres» era la elección ideal para reorganizar esos asuntos y decidir el modo de rehacerlos. Pero el interlocutor platónico, naturalmente asiente con reverencia. Lo que se hubiera podido poner en duda y someter a prueba con argumentación, simplemente se asume.

Sócrates continúa con otra pregunta sugerente, pensada para que los demócratas se conviertan al instante en seguidores de sus visiones celestiales. «Pero si la multitud se da cuenta», pregunta Sócrates, «de que es cierto lo que decimos de los filósofos, ¿será todavía tan dura con ellos y seguirá sin creer que ninguna ciudad puede tener suerte, a menos que sus líneas de conducta estén trazadas por artistas que usaron un modelo celestial?»

Sócrates explica que los reyes filósofos «tomarán la ciudad y las mentes de los hombres como si fueran una tabla, y lo

primero que harán será limpiarla», pero admite que no es «una tarea fácil». En efecto, «borrón y cuenta nueva» es lo que Critias intentó hacer con Atenas, y la dificultad de la tarea fue la excusa de todas las crueldades que su meta revolucionaria le obligó a cometer.

Sócrates no nos cuenta, ni tampoco le piden que explique, cómo se tienen que superar estas dificultades. «De cualquier modo, vosotros sabéis», añade Sócrates, «que éste sería el primer punto de referencia entre los reyes filósofos y los reformadores comunes: los filósofos rehusarían tomar en sus manos a los individuos o al Estado... si no recibían una pizarra limpia o si ellos mismos no la limpiaban». Su poder debía ser absoluto e incuestionable.

El Sócrates de Platón parece pensar que los atenienses pueden terminar aceptando todo esto. ¿Estamos causando impresión, pregunta, en los que «avanzan para atacarnos con fuerza? ¿Les convencería saber que tal artista político y tal pintor existen y estarán en una disposición de ánimo más amable cuando oigan lo que decimos?» ¿La respuesta? Otra vez sin argumentación: «Mucho más amable».[21]

Fue una suerte para Sócrates que en la época de su juicio no se hubiera escrito todavía *La República* y no la pudieran leer los jueces. Realmente, si éstas eran las enseñanzas de Sócrates, o su efecto en un joven con tanto mérito como Platón, hubiera sido mucho más duro convencer al Tribunal que Sócrates no había convertido a algunos de sus jóvenes más dotados en revolucionarios peligrosos. La memoria reciente de los Treinta hubiera sido una advertencia de la clase de inhumanidad que se escondía detrás de la suave frase de «limpiar la pizarra».

# XIII. EL ACUSADOR PRINCIPAL

De los tres acusadores de Sócrates, el único importante en Atenas era Anito. Los otros dos, Meleto y Licón, eran hombres insignificantes; lo único que sabemos de ellos es lo que Sócrates nos cuenta en la *Apología*. Sócrates dice que Licón se unió al proceso a favor de los oradores, Meleto de los poetas, y Anito de los artistas y líderes políticos.[1] Si esto es verdad, quiere decir que todos los ciudadanos importantes de la ciudad se unieron contra Sócrates. Sin embargo, de los tres acusadores el único que contaba era Anito. El mismo Licón no era conocido como orador ni Meleto como poeta. Pero Anito era un rico curtidor que había desempeñado un papel importante en la resistencia armada que derrocó a Critias y restauró la democracia. En la *Apología* se describe a Meleto como hombre un poco tonto y al que Sócrates manejaba fácilmente.

En la *Apología* nunca se habla de Anito ni se menciona nunca a Critias, pero ambos son figuras que sirven de contrapunto a lo largo del juicio. Critias, aunque ya muerto, era el testigo principal del proceso, el ejemplo más evidente de lo que Sócrates había hecho para «corromper» a la juventud dorada de Atenas y volverla contra la democracia. La buena reputación de Anito y la mala de Critias eran los obstáculos mayores para la absolución.

Algunas veces se presenta a Anito como un demócrata fanático. En efecto, esa obra inestimable, *Source Book on Socrates (El libro de las fuentes de Sócrates)*, de la British Open Uni-

versity, describe a Anito como «evidentemente un político de izquierdas».[2] Quizás hubo algún motivo para designar a Anito como demócrata extremista antes de que se desenterrara de las arenas calientes y protectoras de Egipto, en 1880, la *Constitución de Atenas* de Aristóteles. Aquí se cataloga a Anito no como demócrata sino como ayudante del líder moderado Terámenes, que si bien en el 401 y 404 privó de sus derechos a los pobres, reaccionó contra los extremistas oligarcas de las dos revoluciones cuando éstos empezaron a privar de sus derechos y a desarmar a la clase media y al demos. Anito era uno de esos líderes de clase media que no les gustaba la democracia total, pero que la encontraban preferible a una estrecha dictadura aristocrática, y mucho más segura para la vida y la riqueza.[3]

Pero aun antes de que se descubriera el tratado perdido de Aristóteles, estaba claro que Anito era un moderado importante. Era ya evidente en *Las Helénicas* de Jenofonte. En el gran debate entre Critias y Terámenes, antes de la ejecución de este último, Terámenes en dos ocasiones cita a Anito como ejemplo de los moderados ricos a quienes Critias obligaba a tomar partido por la oposición.

Anito sufrió grandes pérdidas cuando los dictadores confiscaron sus bienes personales por pasarse a la oposición. Después de la restauración de la democracia, Anito se ganó el respeto al no utilizar su influencia política para recuperar los bienes perdidos. Semejantes procesos fueron prohibidos con la amnistía y Anito cumplió honorablemente con estas normas. Es evidente, en un caso que tuvo lugar dos años antes del juicio de Sócrates, en el que el orador Isócrates declaró que «Trasíbulo y Anito, hombres de gran influencia en la ciudad, aunque se les robó grandes cantidades de dinero [bajo los Treinta] y conocen quién dio las listas de los bienes [a los dictadores], no son tan desvergonzados para demandarles o para sacar a relucir viejos rencores contra ellos, y aunque disfrutan de un poder mayor que los demás que les permitiría conseguir sus fines, sin embargo, en las materias relacionadas con el pacto [es decir, la amnistía] creen conveniente considerarse al mismo nivel e iguales a los demás ciudadanos».[4]

El mismo Anito no era sólo un maestro curtidor que de repente se convirtió en general de la resistencia. Anito ya era

general en la guerra del Peloponeso; sabemos que se le mandó con treinta trirremes en el año 409 a. J.C. a tomar el enclave espartano de Pilos —el Navarino moderno—, pero el mal tiempo frustró la expedición.[5]

Existe la leyenda de que Anito terminó mal. Aparece por primera vez cinco siglos después del juicio de Sócrates en las *Vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio. Cuenta éste que después de la muerte de Sócrates, «los atenienses sintieron tal remordimiento» que se volvieron contra sus acusadores, ejecutaron a Meleto, enviaron a Anito y a Licón al exilio, y erigieron «una estatua de bronce» a Sócrates.

Diógenes embellece la historia. «No sólo en el caso de Sócrates», insiste Diógenes, «sino en otros muchos, los atenienses se arrepintieron de sus decisiones». Así es como actuaron (dice él) después de multar a Homero con cincuenta dracmas acusándole de locura.[6] Esto es suficiente para que toda la historia parezca inventada. Si hubiera ocurrido algo semejante, si se hubiera tratado así al poeta en la ciudad más cultivada de Grecia, el escándalo hubiera tenido gran resonancia en la literatura de la antigüedad. Si Atenas se hubiera arrepentido y hubiese erigido una estatua a Sócrates, ciertamente lo hubiéramos sabido por Platón o Jenofonte.

Sobre el destino de Anito, Diógenes da dos versiones diferentes: una en su vida de Sócrates, otra en un relato igualmente atractivo pero contradictorio de su vida de Antístenes. Diógenes dice que a Antístenes, el discípulo más antiguo de Sócrates, «se le hace responsable del exilio de Anito y de la ejecución de Meleto». Dice que Antístenes, poco tiempo después de la muerte de Sócrates, «se unió a algunos jóvenes del Ponto que habían venido a Atenas, atraídos por la fama de Sócrates»; Antístenes «les llevó a ver a Anito, declarando irónicamente que era más sabio que Sócrates». Después, estos jóvenes, con gran indignación, «echaron a Anito fuera de la ciudad».[7] En la otra versión, los atenienses enviaron a Anito al exilio, y más tarde lo expulsaron de la Heraclea del Ponto, donde había ido buscando refugio. El orador Temistio, del siglo IV de nuestra era, añadió un dato de su propia cosecha. Dijo que el pueblo de Heraclea del Ponto estaba tan furioso por la ejecución de Sócrates que apedreó a Anito hasta morir.[8]

Estas leyendas reflejan el respeto con que el genio de Platón había revestido la memoria de su maestro en tiempos del Imperio romano. La realidad es (y la conocemos por una fuente contemporánea muy segura) que una década después del juicio de Sócrates, Anito todavía era una figura importante en la política ateniense, y se le había elegido para el cargo público más importante de la ciudad. La evidencia aparece en una oración de Lisias llamada *Contra los comerciantes de grano*. Lisias era amigo de Sócrates.[9]

El discurso se pronunció en un juicio que tuvo lugar el año 386 a. J.C., unos trece años después del juicio de Sócrates. Se acusaba a los comerciantes de grano de violar las leyes que protegían el suministro y el precio del grano. Los inspectores municipales, llamados *sitophýlakes*, o guardianes del grano, hacían cumplir las leyes. Los atenienses no eran ciegos a las realidades del «mercado libre». Los inspectores estaban incluidos entre los *archontes*, los magistrados importantes de la ciudad, y Anito, como inspector, testificó de parte de la acusación.[10]

Yo opino también que hubiera debido producirse una reacción contra el veredicto que condenó a Sócrates. Pero en la literatura superviviente de un siglo después de su muerte, no hay señal de ello. Fuera de la academia platónica, el culto por la figura de Sócrates no se produjo hasta mucho después de su muerte. No hay culto a Sócrates en Aristóteles; sus numerosas referencias a Sócrates son bastante secas y no hacen mención del juicio.

El teatro en Atenas era el mejor barómetro para registrar el sentimiento popular. Pero entre los numerosos fragmentos de las obras de teatro trágico y cómico aparecidas después del juicio, se busca en vano una nota de pesar o de justificación. Hay un fragmento en una obra de teatro perdida de Eurípides llamada *Palamedes*, que —según Diógenes Laercio— contenía una reprensión al pueblo de Atenas por lo que habían hecho con Sócrates. Dice: «Habéis matado, habéis matado al más sabio, al inocente, al ruiseñor de las Musas». Pero no se menciona a Sócrates por su nombre y, aunque éste tenía otras virtudes, no se le podía calificar como «ruiseñor de las Musas» —un título propio de un poeta lírico—. Aun Diógenes hace notar con pena que Filócoro, el cronista más famoso de Atenas del siglo

v a. J.C., «afirma que Eurípides murió antes que Sócrates».[11] Así que el fragmento que cita Diógenes se debe referir a otro.[12]

Tampoco hay ninguna referencia al juicio en la obra de Demóstenes, el mayor defensor del siglo de lo que podríamos llamar libertades cívicas. Si exceptuamos a Platón y Jenofonte, la referencia más antigua del juicio se encuentra en un famoso discurso —*Contra Timarco*— del orador Esquines, el rival de Demóstenes. El discurso se pronunció durante un juicio en el 345 a. J.C., como parte de un duro y largo enfrentamiento entre dos importantes oradores; sólo brevemente y de pasada se menciona a Sócrates.

Timarco, el acusado, era protegido de Demóstenes. Esquines citó el veredicto contra Sócrates, no como ejemplo de terrible violación de la libertad cívica, sino como un precedente saludable que había que seguir en el caso de Timarco. Esquines dijo que un jurado ateniense «había condenado a muerte a Sócrates el sofista... porque quedó demostrado que había sido el maestro de Critias, uno de los Treinta que derrocó la democracia».[13] Esquines ganó el proceso. El discurso de Esquines prueba que medio siglo después del juicio de Sócrates, la opinión popular era que el viejo «sofista» había recibido su merecido por haber sido el maestro del odiado Critias. De no ser así no hubiera sido inteligente por parte de Esquines citar el veredicto de Sócrates como precedente.

Parece que además de la política, hubo algo que empeoró las relaciones entre Anito y Sócrates: el desacuerdo sobre la educación del hijo de Anito. Según la *Apología* de Jenofonte, Sócrates creía que Anito había iniciado el proceso porque «dijo que no debía reducir la educación de su hijo a las pieles» (es decir, al negocio familiar de curtir pieles). Curtir pieles era una ocupación vulgar a los ojos de aristócratas como Jenofonte y Platón. Pero parecía muy improbable que un líder político de clase media como Anito hubiera limitado la educación de su hijo «a las pieles», como decía Sócrates, pues al hijo le hubiera resultado imposible seguir los pasos del padre y ocupar un puesto importante en los asuntos de la ciudad.

Parece que existía una rivalidad entre Sócrates y Anito por el cariño del joven. «Durante un tiempo», nos revela Sócrates

en la *Apología* de Jenofonte, «tuve una breve relación con el hijo de Anito, y pensé que no carecía de firmeza de espíritu».[14] Sócrates no cuenta el motivo por el que se rompió esta breve asociación.

En el Menón, Platón relata el furioso enfrentamiento entre Sócrates y Anito. Sócrates —que generalmente miraba con desdén a los sofistas— en esta ocasión los defiende. Aparentemente Anito, en el *Menón*, considera a Sócrates nada más que un «sofista». Cuando aparece Anito, Sócrates y Menón están discutiendo sobre la educación de los hijos de hombres famosos, y Sócrates desafía a Anito a que le cite un hombre famoso que haya resultado ser un buen maestro para sus hijos. «Danos un nombre», dice Sócrates, «uno cualquiera que te guste».*

«¿Por qué nombrar a uno en particular?» replica Anito. «Cualquier caballero ateniense que pase por delante... hará más bien a su hijo que los sofistas..., ¿o no te parece que hemos tenido muchos hombres buenos en la ciudad?»[15] Interrumpe la conversación con una advertencia. «Sócrates», dice, «creo que te gusta demasiado hablar mal de la gente. Si quieres mi consejo, te diré que tengas cuidado; en la mayoría de las ciudades es más fácil hacer el mal a la gente que el bien, y particularmente en ésta».[16] Suena a amenaza.

En la *Apología* de Jenofonte, Sócrates, después del juicio, muestra su odio con una amarga profecía: «Me parece que él [el hijo de Anito] no continuará en la ocupación servil a que su padre le ha destinado». Sócrates continúa la predicción diciendo que «al no tener un asesor capacitado», el hijo de Anito «se dejará llevar por su inclinación deshonrosa y llegará lejos en el camino del vicio». «Al decir esto», continúa Jenofonte, Sócrates «no estaba equivocado; el joven, aficionado al vino, no dejó de beber ni de día ni de noche, y al final terminó por no tener ningún valor para su ciudad, ni para sus amigos ni para él mismo. Así que Anito, aun después de muerto», concluye triunfalmente Jenofonte, «sigue sufriendo mala reputación por la pésima educación que dio a su hijo y por su dureza de corazón».[17]

Esto muestra que la *Apología* de Jenofonte fue escrita después de la muerte de Anito. De lo contrario, si unos ciudadanos

* ¿Es injusto recordar aquí que ninguno de los tres hijos de Sócrates hizo nada de provecho?

arrepentidos después del juicio hubieran echado a Anito de Atenas, y éste hubiera encontrado la muerte a manos de una multitud indignada en la ciudad donde quería refugiarse, Jenofonte ciertamente lo hubiera mencionado.

Habría que añadir que Anito tenía bastante razón al apartar a su hijo de la tutela de Sócrates. Anito tenía motivos para temer que Sócrates pusiera a su hijo en contra de su padre, le enseñase a despreciar los negocios familiares, y que sus compañeros aristócratas le convirtiesen en un esnob pro Esparta y un partidario de los Treinta.

# XIV. CÓMO SÓCRATES HIZO CUANTO PUDO PARA ENEMISTARSE CON EL JURADO

En un juicio criminal ateniense, el jurado votaba dos veces. La primera votación decidía sobre la condena o la absolución. Entonces, si el veredicto era la condena, se votaba otra vez sobre la pena. La mayor sorpresa del juicio de Sócrates fue el poco margen de diferencia en la votación sobre la primera y fundamental cuestión. A pesar del recuerdo reciente de los Treinta, del prestigio del acusador principal y de la comprobación de que las enseñanzas de Sócrates contenían abundantes ideas antidemocráticas, el jurado parecía tener un gran problema para decidirse. Si sólo un seis por ciento del jurado hubiera cambiado de opinión, Sócrates hubiera sido absuelto.

El mismo Sócrates, como Platón nos relata en la *Apología*, esperaba la condena. «Ésta», dijo Sócrates al jurado, «no es una sorpresa». Lo que le sorprendió fue que tantos hubieran votado por su absolución. Sócrates hizo notar que «si sólo treinta votos hubieran sido diferentes, me hubieran absuelto».[1] Si un cambio de treinta votos significaba absolución, en un jurado de 500 personas debía haber habido 280 a favor de la condena y 220 a favor de la absolución. Hubiera sido una mayoría de sesenta. Así que si treinta miembros del jurado hubieran cambiado su voto de condena a absolución, el jurado hubiera estado dividido por la mitad, con 250 votos en cada lado, y en Atenas una votación con empate de votos se resolvía a favor del acusado.

¿Por qué estaba Sócrates tan sorprendido por el poco margen de votos a favor de la condena? Platón no contesta a esta pregunta en la *Apología*. Pero si volvemos a la *Apología* de Jenofonte encontramos una pista. Jenofonte dice que Sócrates quería ser condenado, e hizo todo lo que pudo para enemistarse con el jurado. Desgraciadamente, una palabra mal traducida oscurece muy a menudo el testimonio de la *Apología* de Jenofonte. La palabra es *megalegoria*, que aparece tres veces en el primer párrafo. La confusión se hace mayor pues los traductores, por razones de elegancia de estilo y eufonía, tienden a traducir la palabra cada vez de un modo diferente.

Para mostrar lo que queremos decir, tomaremos dos traducciones corrientes. La más antigua es la encantadora versión inglesa del siglo dieciocho de Sarah Fielding *Socratic Discourses (Los discursos de Sócrates).*[2] La segunda es la traducción Loeb de O.J. Todd. La palabra *megalegoria* está formada de dos raíces griegas, *mega* (como en nuestra palabra *megalomanía*), que significa grande o enorme, y el verbo *agoreuein*, hablar o dirigirse a una asamblea en el *agora*. Hay dos significados para la palabra *megalegoria*. Uno de ellos es peyorativo: «hablar pomposamente», con presunción y arrogancia. El otro positivo: como sinónimo de elocuencia.

Los dos traductores dieron a la palabra un significado positivo. Pero no se adapta a lo que Jenofonte quería decir. Empieza su relato del juicio diciendo que la gente está sorprendida por la *megalegoria* que Sócrates demostró al hablar ante los jueces. La palabra, como ya hemos dicho, aparece tres veces en el primer párrafo. Sarah Fielding tradujo la palabra como *a*) «valor maravilloso e intrepidez», *b*) «la grandiosidad de su estilo y la audacia de su modo de hablar», *c*) «la sublimidad de su lenguaje». Todd, en la versión Loeb, traduce *a*) «la grandiosidad de sus palabras», *b*) «sus palabras grandiosas», y *c*) «la sublimidad de su discurso».

Estas traducciones se pueden discutir desde dos puntos de vista. Uno, la falta de adecuación entre la palabra y su contexto, y el otro, el uso de la misma palabra en otros textos de Jenofonte y de la literatura griega. Empezaremos con el primero. El lector cuidadoso que vuelva a este pasaje en cualquiera de las traducciones, verá la falta de adecuación entre la palabra y

su contexto. Jenofonte dice que todos los que escribieron sobre el juicio de Sócrates estaban asombrados de su *megalegoria* ante los jueces y pensaron que era *aphronestera*. *El Diccionario griego* de Liddell-Scott traduce *aphronestera* como «sin sentido, tonto, loco, bobo». Otra vez los dos traductores coinciden. Fielding traduce la palabra como «indecoroso e imprudente»; Todd, como «bastante mal considerado».

Pero, ¿cómo se podría describir *megalegoria* como *aphronestera* si *megalegoria* quiere decir sublimidad de expresión o grandiosidad de discurso? ¿Por qué sería insensato o «imprudente» hablar de un modo grandioso a un jurado ateniense que tenía manifiesta debilidad por la elocuencia? Jenofonte insiste en que la *megalegoria* de Sócrates no era de ningún modo insensata, sino deliberada y calculada para conseguir su propósito: provocar al jurado más que procurar la conciliación con él.

Jenofonte no estuvo en Atenas durante el juicio. Su relato se basa en lo que, más tarde, le contó Hermógenes, uno de los discípulos más allegados de Sócrates. Hermógenes relató a Jenofonte cómo había rogado a Sócrates que preparase una defensa elocuente ante un jurado impresionable por la oratoria. «¿No has observado», pregunta Hermógenes a Sócrates, «que los tribunales atenienses se han dejado llevar por un discurso elocuente condenando a muerte a hombres inocentes, y, por el contrario, han absuelto a culpables, compadecidos ante sus súplicas o palabras ingeniosas?»

Sócrates replicó que en dos ocasiones había intentado escribir semejante discurso, pero cada vez su *daimonion*, o espíritu guía, había intervenido y le había disuadido. Su divina voz interior le aconsejaba que era mejor morir ahora, antes de que le alcanzaran los males de la vejez. Por esto, explica Jenofonte, su *megalegoria* no era en absoluto «insensata». Sólo hubiera sido *aphronestera* si hubiera querido la absolución.

Sócrates continúa diciendo: «Si mi vida se prolonga, sé que inevitablemente aparecerán las fragilidades de la vejez: mi vista será menos perfecta y mi oído menos agudo, y seré más lento para aprender y más rápido en olvidar lo que he aprendido».

El decidido propósito de Sócrates era perder no sólo la primera votación de culpabilidad o inocencia, sino también la vo-

tación sobre la pena. Un jurado benévolo, aunque le hubiera encontrado culpable, le hubiera impuesto una multa, como pedía la defensa, en lugar de la pena de muerte, como pedía la acusación. Sócrates quería morir. «Si me doy cuenta de mi propio declive y empiezo a quejarme», pregunta Sócrates, «¿cómo podrá la vida proporcionarme placer de ahora en adelante?»

Pero ¿cómo pudo decir Sócrates —un filósofo— que no hay alegría en el ocaso de la vida? ¿Es mejor renunciar al regalo de la vida por las molestias que causa la vejez? Sócrates tenía una mujer, hijos, discípulos. ¿Por qué estaba tan dispuesto a abandonarlos? En el *Critón* y en el *Fedón*, sus discípulos se hacen la misma pregunta. La actitud de Sócrates les parece inexplicable y hasta indigna, una abdicación de la responsabilidad moral. Rechazar el regalo de la vida, sin estar en la agonía de una enfermedad incurable, les parecía la última impiedad.

Sócrates opina incluso que el juicio es la oportunidad de suicidarse placenteramente bebiendo cicuta, el modo ateniense de ejecución. Hermógenes transmite a Jenofonte las palabras mismas de Sócrates: «Si se me condena ahora, tendré el privilegio de morir —según la opinión de los que han estudiado este asunto— del modo más fácil y menos molesto para los amigos».

«Había una buena razón», concluye Sócrates, «para que los dioses se opusieran a que yo redactara un discurso suplicando mi absolución».[3] Había elegido la muerte, y sólo podía obtenerla de un jurado exasperado. No quería conquistarles. El tono que adoptó en su discurso ante el jurado era ofensivamente jactancioso y arrogante. Esto es lo que quería decir *megalegoria.*

Esta manera de interpretar *megalegoria* está apoyada por una palabra griega que Jenofonte emplea casi al final de su *Apología*. La palabra es *megalynein* —ensalzar—, y se usa aquí con el pronombre reflexivo *heautos* —ensalzarse—. Jenofonte dice que Sócrates, por ensalzarse a sí mismo delante del tribunal, atrajo hacia él su mala voluntad e hizo más segura su condena.[4] Así que Jenofonte termina la *Apología* con la misma nota con que la empezó.

El *Diccionario griego-inglés* de Liddell-Scott-Jones define la *megalegoria* de la *Apología* de Jenofonte como «presumir» y la compara con un verso de Eurípides en *Los Heráclidas*. Cuando

los hijos se dirigen a Atenas para pedir asilo, y un arrogante correo de Argos pide su extradición, un coro de ancianos de Maratón proclama que a Atenas no le asusta la *megalegoria* del correo, lo cual LSJ traduce como «arrogancia» o «fanfarronería». El LSJ da esta connotación peyorativa a otras formas gramaticales de la misma palabra en otras partes de Jenofonte y otros escritores de su tiempo. Define el verbo *megalegoreuein* como «hablar a lo grande, presumir», cita tres pasajes en otras obras de Jenofonte, y lo complementa con una cita de *Los siete contra Tebas* de Esquilo. Sólo quinientos años después, los escritores griegos de retórica, bajo el Imperio romano, emplean la palabra *megalegoria* con el significado de un discurso elevado o sublimidad de expresión.[5]

Es significativo en este contexto que en dos sitios de la *Apología* de Platón, Sócrates niegue que habla con jactancia. La palabra griega que emplea es un sinónimo de *megalegoria: mega legein*. La primera palabra significa grande, la segunda hablar: «hablar a lo grande o jactanciosamente». En las antiguas ediciones de libro de texto, cuando se estudiaba el griego y el latín más profundamente de lo que se hace ahora, a menudo se hacía notar que la *megalegoria de la Apología* de Jenofonte era sinónimo de la *mega legein* de Platón.

Una de esas ediciones de libros de texto, la de W.S. Tyler, en una nota a este pasaje lo relaciona directamente con la *Apología* de Jenofonte. «*Mega legein* indica propiamente jactarse...; temía que el *orgullo* y *arrogancia* [itálicas en el original] de Sócrates ofendiera al tribunal, y de hecho es lo que en realidad ofendió a los jueces. Tyler añadía que Jenofonte «habla de la *megalegoria* que todas las *Apologías* atribuyen a Sócrates». Así pues, el relato platónico confirma el relato de Jenofonte.[6]

Hay una palabra significativa que aparece en las dos *Apologías* cuando se refieren a la jactancia socrática. La palabra es *thórybos*. Significa ruido, especialmente el ruido de una asamblea abarrotada, tanto un murmullo de aprobación como un furioso «clamor, tumulto, gemidos» de desaprobación.[7] En ambas *Apologías*, Sócrates por dos veces causa un *thórybos*: una vez cuando pretende que él, a diferencia de los otros mortales, poseía un oráculo privado o espíritu familiar, su *daimonion*, y otra cuando dice que el oráculo de Delfos declaró que no había nadie tan sabio como Sócrates.

En el relato de Jenofonte, Sócrates prueba la existencia de su oráculo privado divino. «Para que veáis que no miento», dice Sócrates, «tengo la prueba siguiente: a muchos de mis amigos he revelado los consejos que el dios me ha dado, y siempre los acontecimientos han demostrado que no estaba equivocado».[8] Jenofonte dice que cuando los miembros del jurado oyeron esto, «elevaron un clamor» *(thórybos)*, algunos de incredulidad, otros «por celos de que recibiera de los dioses mayores favores que ellos». Sócrates respondió provocando aún más al jurado, «para que los que no os lo creáis podáis sentir todavía más incredulidad ante los honores que me han dispensado los cielos...» Sócrates les comunica entonces lo que el oráculo de Delfos ha dicho de él: «No hay un hombre más libre que yo, ni más justo ni más prudente».

La referencia a Delfos no era nada prudente. «Los jurados, como es de suponer», dice Jenofonte, «organizaron un tumulto *(thórybos)* todavía mayor al escuchar esta declaración.»[9] Sócrates se parece más a un picador enfureciendo al toro que a un acusado intentando congraciarse con un jurado. El relato de Platón es más sutil y más elegante, pero al final es igual de presuntuoso y provocador. En el relato de Jenofonte, Sócrates se proclama el hombre más sabio de la Hélade, pero no necesariamente el único sabio. En la revisión de Platón, Sócrates se convierte en el único realmente sabio. Todos los otros, por muy eminentes que fueran, los líderes políticos y los poetas resultaron ser unos ignorantes. No era el mejor sistema de conseguir votos para una absolución.

La determinación de morir en Sócrates resulta más evidente en la segunda parte del juicio, cuando el jurado, que ha votado su condena, debía votar la pena que se le impondría. Bajo la ley ateniense, el jurado no podía decidir la pena por su cuenta. Tenía que elegir entre la pena propuesta por la acusación y la propuesta por la defensa. No podía «partir la diferencia». La acusación pedía la pena de muerte. Esto podría haber atraído la simpatía hacia Sócrates y dirigido los votos hacia la pena menor. Pero de nuevo fue Sócrates el que ayudó a la acusación provocando aún más al jurado. Las dos *Apologías* están de acuerdo en este punto. El argumento convincente de Sócrates

contra la pena de muerte se hace solamente *después* de que los jueces han votado, cuando su apelación era demasiado tarde. «De todos los actos por los cuales las leyes condenan a pena de muerte», dice Sócrates —«robo al templo, rapiña, esclavitud, traición al Estado»—, ni siquiera mis enemigos me acusan de haberlos cometido. Me asombra lo convencidos que estáis de que yo haya cometido un solo acto que merezca la muerte».[10] Sócrates tendría que haberlo dicho antes. La mejor estrategia de la defensa era centrarse en la enormidad —ya que no en la manifiesta ilegalidad— de la pena de muerte.

Los pronósticos no podían ser más favorables a la alternativa más suave; en el peor de los casos, destierro de la ciudad; en el mejor, una multa considerable que tranquilizara al dubitativo y preocupado jurado. El pronóstico de semejante propuesta hubiera sido favorable si Sócrates lo hubiera presentado de modo más conciliador, sin rebajarse ni humillarse, sin dirigir una súplica denigrante de compasión, sólo dándose menos importancia y usando un poco más del encanto que Sócrates podía ejercitar.

Sabemos que los jurados atenienses eran muy sensibles a la retórica elegante y a la piedad. Hay un pasaje en *La República* donde Sócrates se burla de los atenienses y de su falta de severidad, pues se ha visto a hombres convictos, pasear por la ciudad sin que nadie les moleste. Es extraordinario que, en semejantes circunstancias, Sócrates provocase al jurado en el debate sobre el castigo, como puede verse en la *Apología* de Platón.

Parece que el juicio terminó con una mayoría más numerosa a favor de la pena de muerte que la mayoría que había votado la condena. Diógenes Laercio, en su vida de Sócrates, dice que fueron ochenta votos más a favor de la pena de muerte que los que obtuvo la condena.[11] Así que, si Diógenes Laercio tiene razón, la votación para la pena de muerte resultó ser de 360 contra 140. «No hay manera de comprobarlo», dice Burnet en su comentario a la *Apología* de Platón, «pero no es de extrañar que, dada la actitud de Sócrates, un número considerable de votantes cambiara de opinión».[12]

Platón y Jenofonte no están de acuerdo en la contraoferta que Sócrates propuso. Jenofonte simplemente dice que Sócrates

rehusó sugerir una contraoferta. «Cuando se le pidió que designara su pena, rehusó hacerlo personalmente y prohibió que la designaran sus amigos.» Sócrates objetó «que designar la pena implicaba un reconocimiento de culpa».[13] Así que, según Jenofonte, Sócrates no dio al jurado ninguna alternativa a la pena de muerte. El relato de Platón convierte el debate de la contraoferta en un episodio dramático que puede encantar al lector, pero debió enfurecer al jurado. Sócrates habla de los cargos, del tribunal y de la ciudad con su ironía desdeñosa. Empieza con lo que para los atenienses era un supremo gesto de *hybris*. Como castigo sugiere que lo declaren héroe cívico, y como tal le den las comidas gratis en el Pritaneo por el resto de su vida...

El Pritaneo era un lugar de honor. Era el palacio municipal, la sede del gobierno ejecutivo de la ciudad. Para algunos de nosotros la palabra «palacio municipal» evoca la imagen de un edificio bastante sórdido, lleno de políticos y escupideras, pero para los griegos el Pritaneo tenía un carácter sagrado. Al igual que las casas privadas, estaba construido alrededor de un hogar, adorado como la diosa Hestia; cada ciudad tenía un hogar cívico en el Pritaneo, donde un fuego eterno estaba consagrado a su Hestia. Cuando los colonizadores partían, llevaban con ellos una llama del hogar de la ciudad madre para encender uno nuevo en la colonia.

El nombre *prytaneion*, en latín prytaneum, proviene de *prýtanis*, que antes significaba príncipe, gobernante, señor. En la Atenas democrática, el ejecutivo estaba formado por un consejo de cincuenta, elegidos al azar, y el año estaba dividido en diez «prytaneis», así que, a lo largo de una vida, casi cada ciudadano tenía la oportunidad de servir en él. Hasta Sócrates, que evitó toda actividad política y nunca ostentó ningún cargo cívico, fue elegido al azar para participar como miembro del consejo que presidió —como recordará el lector— cuando el proceso de los generales de las Arginusas.

Los miembros del consejo municipal debían acudir cada día al palacio mientras ostentasen el cargo público. En el Pritaneo había un comedor público donde podían comer los miembros del consejo. Se honraba con un sitio en esa mesa a los embajadores extranjeros y ciudadanos de distinción poco común.

Entre ellos había vencedores de los Juegos Olímpicos y hombres relacionados con grandes hazañas en defensa de la ciudad y de la democracia.

Cuando el Sócrates platónico sugirió que el castigo fuera una invitación a comer en el Pritaneo el resto de su vida, se arriesgó a que algunas asociaciones perjudiciales se produjeran en las mentes de sus jueces. Algunos de los más respetados ciudadanos que comían allí eran descendientes de dos héroes atenienses llamados Harmodio y Aristogitón. Ambos dieron sus vidas en el esfuerzo (finalmente coronado con el éxito) por derribar la dictadura de Pisístrates a finales del siglo VI a. J.C. Se les erigió estatuas y se hacían sacrificios anuales en su memoria. Sus descendientes estaban exentos de impuestos y hacían sus comidas en el Pritaneo. Harmodio y Aristogitón habían dado sus vidas para restaurar la democracia. A Sócrates se le asociaba, a causa de Critias y Cármides, con su reciente derrocamiento. Un abogado hubiera desaconsejado a Sócrates semejante comparación.

El Sócrates de Platón se retractó enseguida de su chiste, pero el mal ya estaba hecho. Entonces sugirió una multa tan pequeña —una mina que debió resultar igual de ofensiva. Sus propios seguidores estaban alarmados. Platón nos cuenta que sus discípulos —él incluido— rogaron a Sócrates que propusiera como multa una suma más sustanciosa. Sócrates entonces cambió su propuesta por una multa de treinta minas de plata. «Platón, Critón, Cristóbulo y Apolodoro», dice Sócrates al tribunal, «me aconsejan que proponga una multa de treinta minas y se hacen garantes de esa suma».[14] El hecho de que cuatro discípulos de Sócrates se unieran para garantizar el pago indica que era una suma sustanciosa. Si Sócrates hubiera propuesto al principio esta multa de treinta minas, hubiera parecido suficiente a un jurado que estaba, por tan poco margen, dividido en la votación de condena. Pero las dos primeras propuestas ofrecidas por Sócrates al jurado les debió parecer que se estaba riendo de ellos y que miraba al juicio con desprecio, como en realidad sucedía. Esto hizo que la oferta final, dada a regañadientes, fuera demasiado tarde para apaciguar al jurado.

Naturalmente, Sócrates tenía derecho a mirar por encima del hombro a la acusación y al tribunal, pero el precio que tuvo

que pagar fue ganar votos para una alternativa que de otro modo se hubiera considerado demasiado severa. Da la impresión de que el mismo Sócrates se puso la cicuta en los labios.[15]

El mismo deseo de morir se recoge en el *Critón* después del juicio, lo que llena de desesperación a sus discípulos. El diálogo comienza en la oscuridad que precede al amanecer. Critón, rico y fiel, ha estado esperando en la prisión a que Sócrates despierte. Está ansioso por contar a su amado maestro los nuevos progresos que se han hecho en la preparación de su huida.

«Ni siquiera es una gran cantidad de dinero», explica Critón a Sócrates «la que debemos pagar a los hombres que están dispuestos a salvarte y a llevarte lejos de aquí». Admiradores de Sócrates en otras ciudades habían recogido fondos y habían hecho preparativos para recibirle tras su huida. «No te preocupes», ruega Critón, «porque dijiste al tribunal que si te ibas lejos no sabrías qué hacer contigo mismo. Pues en muchos sitios, adondequiera que vayas, te darán la bienvenida».

Pero Sócrates está decidido a quedarse y a morir. Critón argumenta que el camino tomado por Sócrates «ni siquiera es correcto». Critón dice que Sócrates se está traicionando a sí mismo «cuando podía salvarse», y le ruega que piense en sus hijos, a quienes dejará huérfanos, en la pobreza. En la huida se ha incluido a su mujer y sus tres hijos, de modo que a cualquier sitio que vaya pueda ocuparse de su educación. Critón reprende a Sócrates y califica su negativa de salvar su vida indigna de sus propias enseñanzas: «Tú que has estado diciendo toda tu vida que apreciabas la virtud». Cuando Sócrates sigue negándose a huir, Critón estalla en un discurso extraordinario, que nos da la medida completa de la exasperación que sentían sus discípulos. «Estoy avergonzado», dice Critón, «por ti y por nosotros, tus amigos».

Incluso protesta de que se haya permitido que el caso llegase hasta el tribunal, «cuando se hubiera podido evitar».[16] Este comentario críptico todavía nos intriga. ¿Cómo se podía haber evitado el juicio? Critón nunca lo explicó. Es posible que en Platón se dejara la pregunta sin respuesta, pues era obvia para los griegos de su época. La ley romana puede proporcionar una pista. Bajo la República, se había aceptado siempre, y más tarde

se promulgó como ley, que un ciudadano que se enfrentaba a una pena capital podía eludir el juicio, o la pena de muerte después del juicio, si optaba por el *exilium*,[17] el exilio voluntario de la ciudad. Este recurso estaba a disposición tanto del culpable como del inocente. Es posible que hubiera en Atenas una doctrina legal parecida.[18]

Sócrates podía haber sugerido el destierro como contrapropuesta a fin de dar la oportunidad a una reflexión más calmada, y durante la cual Atenas pudiera desdecirse y hacerle volver. Muchos atenienses famosos —Alcibíades incluido— habían sido exilados o condenados al ostracismo, para ser llamados después a ocupar puestos de honor y dirección en la tormentosa política de la ciudad. Sócrates insinuó la posibilidad de este cambio de parecer cuando en la *Apología* dijo que el día permitido por el tribunal no era suficiente. «Creo que», dijo Sócrates al jurado, «si tuvierais una ley, como la tienen otros pueblos, según la cual los casos importantes no se decidían en un solo día, sino después de varios, os convenceríais [de su inocencia]; pero ahora no es fácil quitaros tantos prejuicios en tan poco tiempo».[19] Una huida también hubiera proporcionado la oportunidad de reflexionar y hacerle volver a Atenas.

Nadie puede releer el relato platónico de los últimos días de Sócrates —tan conmovedor como la mejor tragedia griega— sin tener la sensación de que semejante resultado hubiera agradado a sus discípulos, que buscaban desesperadamente el modo de desviar al amado maestro de su obstinado destino.

Critón se queja «del modo como se ha llevado el juicio». Termina diciendo que la gente «pensará, como el absurdo final de todo este asunto, que esta oportunidad [organizar la huida de la cárcel] se nos ha pasado por alto por cobardía, ya que ni te hemos salvado, ni te salvaste tú mismo, aunque era muy posible». Critón califica su negativa a escapar como «vergonzosa» y «mala».[20] Para defenderse de la fuerte crítica, Sócrates ofrece nuevas razones que explican su determinación de morir. En un diálogo imaginario entre él y una personificación de las Leyes de Atenas, se deja convencer de que es su deber obedecer al veredicto del tribunal y morir. Ésta es una ocasión única para Sócrates. En ningún otro sitio se somete tan sumisamente a la

línea de argumentación del otro. Esta fácil rendición es significativa. No rechazó la huida porque las Leyes le venciesen con su argumentación. Dejó que las Leyes vencieran porque no quería escapar. Los eruditos todavía están tratando de resolver, sin éxito, la contradicción manifiesta entre el inconformismo de toda su vida y la prontitud repentina en someterse a un veredicto que consideraba —como lo consideramos nosotros— injusto.

El debate entre Sócrates y sus discípulos sobre la determinación a morir se continúa en el *Fedón*, cuando les dice adiós. En efecto, éste es el tema principal de este místico y encantador diálogo. Les ofrece una razón nueva —y detallada— para buscar la pena de muerte. Cuando los apesadumbrados discípulos, en el último día de su vida, replican que su sumisión en realidad es un suicidio y dudan de su moralidad, él contesta declarando que para un filósofo la muerte es la deseada realización final, porque abre la puerta al conocimiento verdadero. El espíritu, libre de sus lazos corporales, alcanza al fin una visión luminosa y celestial.

El hombre que da tantas y tan diversas e inconsecuentes razones para justificar su rechazo a la vida, está evitando desesperadamente la sinceridad. Sócrates simplemente deseaba morir.

Pero antes de entrar en el extático remanso del *Fedón*, el más conmovedor de los diálogos platónicos, debemos detenernos en la fría e insensible actitud de Sócrates hacia su devota mujer, Jantipa. Durante demasiado tiempo los eruditos incondicionales lo han pasado por alto.

Jantipa trató durante toda su vida de vivir y alimentar a sus hijos con poco dinero, mientras que él iba por todas partes, divirtiéndose con sus discursos filosóficos. El alarde constante de Sócrates de que, a diferencia de los sofistas, nunca cobró dinero a sus discípulos, era un lujo del cual su pobre mujer tenía que pagar la factura. Sin embargo, no hay en él ni sombra de gratitud o ternura cuando se despiden para siempre. Platón pinta la escena con habilidad inimitable pero con fría mirada.

El diálogo comienza cuando han liberado a Sócrates de los grilletes que aparentemente le ponían por la noche para impedirle la huida. Fedón describe la escena cuando entran sus discípulos. «Entramos», relata, y encontramos a «Jantipa con su hijito en brazos».

«Entonces, cuando Jantipa nos vio», relata Fedón, «lloró y dijo la clase de cosas que dicen siempre las mujeres: "Oh, Sócrates, ésta es la última vez que tus amigos hablarán contigo y tú con ellos"».[21] El tono de Fedón es poco amable e insensible. Jantipa no se compadeció de sí misma, sino de Sócrates y de sus viejos amigos. Estaba llorosa por ser aquélla la última de esas discusiones filosóficas que tanto les gustaban. Mostró una comprensión que trascendía su propio dolor.

Sócrates no la tomó en sus brazos para consolarla, ni siquiera besó al niño pequeño tomándole en sus brazos. Su adiós fue una despedida brusca. El amor femenino, la comprensión de la esposa son evidentes, pero se prescinde de ellos sin ninguna consideración.

Sócrates miró a Critón «y dijo: "Critón, haz que alguien la lleve a casa". Y alguien de la gente de Critón [es decir, sus criados] se la llevaron, llorando y golpeándose el pecho».[22] Es la última referencia a ella en el diálogo.

Por la tarde se permitió a Jantipa volver de nuevo, antes de que Sócrates bebiera la cicuta. Al final del diálogo se nos cuenta que, después de que Sócrates se hubo bañado preparándose para la ejecución, «le trajeron a sus hijos —tenía dos pequeños y uno mayor— y a las mujeres de la familia; habló con ellos en presencia de Critón y les dio los consejos que deseaba; luego les dijo a las mujeres que se fueran a casa y se vino con nosotros [es decir, con sus discípulos]». Ni siquiera se menciona a Jantipa por su nombre. Está incluida entre «las mujeres de la familia».

Hay que comparar esto con el tierno pasaje en el que Fedón describe el dolor de los discípulos. Mientras esperaban, dice, hablaban entre ellos «de la gran desgracia que había caído sobre nosotros, pues sentíamos que era como un padre, y privados de él, viviríamos como huérfanos el resto de nuestras vidas».[23]

No expresa semejante simpatía por Jantipa. Hay que volver a Homero y comparar esta despedida con la de Héctor y Andrómaca en la *Ilíada*, tan vibrante de amor y humanidad, tan conmovedora como si hubiera sucedido ayer, y vemos que algo falta en Sócrates y Platón. En los discursos de despedida en el *Fedón*, el filósofo y sus discípulos se muestran llenos de sentimientos profundos, pero sólo entre ellos. Aquí, como en otras partes de los diálogos de Platón, no encontramos compasión por el hombre común o la mujer común, aun cuando, como Jantipa, demuestren una devoción poco común.

Los dos interlocutores más importantes del *Fedón* son dos filósofos tebanos, Simmias y Cebes, que han traído fondos para financiar la huida. La terrible cuestión moral que se cierne sobre toda la discusión con Sócrates es la justificación del suicidio.

Naturalmente, el verdadero filósofo tendría que afrontar la muerte con ecuanimidad. En este sentido, tendría que estar «contento de morir». Pero, ¿está bien buscar la muerte antes de haber llegado la hora, abandonar su misión, dejar a su familia y discípulos y —para ponerlo en términos que un viejo soldado como Sócrates entendía demasiado bien— huir de su puesto en la batalla?

Sócrates dice, al comienzo del diálogo, que la «filosofía es la mejor música». En el *Fedón*, Platón y Sócrates, en efecto, «hacen música»,* pero sin sentido, aunque cuesta sustraerse a su encanto hipnótico.

Justo antes de este comentario, Platón lo prepara con un toque delicioso. Nos dice que Sócrates —para pasar el tiempo en la cárcel— había escrito en versos líricos las Fábulas de Esopo.

Sócrates admite que el suicidio, para la mayor parte de la humanidad, está mal, pero sugiere que esto no concierne a los filósofos. Aborda este extraño concepto con mucha suavidad. Simmias dice que su amigo, Eveno, ha preguntado por él. Só-

* Nuestra palabra *música* tiene el mismo amplio sentido metafórico que la palabra griega *mousiké* transmite en este pasaje. Aunque algunas veces se usaba específicamente para la poesía lírica —que se cantaba, como es natural, con la lira—, *mousiké* generalmente incluía todas las artes que inspiran las Musas. *(N. del A.)*

crates contesta: «Despídeme de él y dile que, si es sabio, me siga lo más pronto posible». Simmias se pone en guardia ante la invitación a unirse a la muerte de Sócrates y añade que conoce a Eveno lo suficiente para estar seguro de que «de ningún modo seguirá tu consejo si puede evitarlo».

«¿Cómo es eso?» pregunta Sócrates. «¿No es Eveno filósofo?» Simmias contesta: «Creo que sí». Entonces, dice Sócrates, «Eveno seguirá mi consejo, como lo hará todo hombre que sienta un interés honrado por la filosofía». Así pues, ¡no sólo los filósofos profesionales, sino todos los hombres con «interés honrado» por la filosofía buscarán poner fin a su vida tan pronto como les sea posible!

Al borde del absurdo, Sócrates se apresura a añadir: «Sin embargo, es posible que no todos se quiten la vida, alegando que no les está permitido.» Se detiene justo cuando está a punto de defender el suicidio. En otro lugar, Sócrates reconoce que «esas personas para las que morir es lo mejor», es decir, los filósofos, «no pueden, sin caer en impiedad, conseguirlo por sí mismas», es decir, cometer suicidio, «sino que tienen que esperar un bienhechor». Según estas palabras, ¡los atenienses fueron sus benefactores!

Pero Sócrates tiene algo borrosos los límites de estas distinciones y admite: «Quizás no es descabellado pensar que un hombre no debe matarse hasta que dios lo crea necesario, como me ha ocurrido a mí».[24] Parece querer decir que en algún momento el suicidio es justificable y que esto justifica su muerte y le permite rechazar la oportunidad de escapar.

Sócrates se enfrenta no con una «necesidad», sino con una alternativa. Escogió la muerte en vez de la oportunidad renovada de vivir. La elección fue voluntaria y, por lo tanto, equivalente al suicidio. En el *Fedón* resulta claro el pensamiento de los discípulos, aunque eran demasiado respetuosos para exponerlo claramente. Pero le insisten y cuando lo hacen, Sócrates les explica que para un filósofo la muerte no es una desgracia que haya que afrontar con serenidad, sino la meta verdadera de su existencia. «No es probable que la gente comprenda», dice Sócrates a sus discípulos, «que quienes se dedican de verdad a la filosofía estudien algo que no sea el morir y el estar muerto».

«Si esto es verdad», continúa sin esfuerzo —tome nota el lector— para probar su extraña proposición, «sería absurdo desear esto durante todas sus vidas, para luego preocuparse cuando viene aquello por lo que han estado practicando desde el principio». Fue demasiado para Simmias, a pesar de su adoración por Sócrates: «Simmias se rió y exclamó: "Por Zeus, Sócrates, en estos momentos no tengo ganas de reír y, sin embargo, me haces reír. Creo que si la multitud oyese lo que acabas de decir de los filósofos, dirían que tienes razón, y la gente de mi casa [es decir, de Tebas] estaría de acuerdo contigo; si los filósofos desean la muerte, añadirían, es porque la merecen".»[25]

Sócrates replica que dirían la verdad aun sin entender su significado real. Entonces desarrolla una conocida doctrina platónica, basada en el pensamiento órfico y pitagórico —un juego de palabras místico—: el cuerpo *(soma)* es la tumba *(sema)* del alma. La muerte libera al alma de su tumba. Así pues, añade Sócrates, el alma «piensa mejor cuando nada le preocupa, ni el oído ni la vista, ni el dolor ni el placer, y procura en lo posible permanecer sola consigo misma, y despidiéndose del cuerpo y evitando al máximo cualquier relación o contacto con él, trata de alcanzar la realidad».

«Entonces», Sócrates pregunta triunfalmente a Simmias, «el alma del filósofo ¿odia en gran manera el cuerpo, lo evita y tiende a estar a solas consigo mismo?» Simmias responde secamente, o tal vez porque es su deber: «Evidentemente».[26] Se deduce que el filósofo debe desear la muerte como liberación y buscarla lo más pronto posible como paso a la visión nítida y —¡al fin!— al conocimiento verdadero.

Éste es el mensaje del *Fedón*, rapto místico de primer orden. Pero no podemos abandonar este pasaje sin hacer una observación de sentido común. Su elogio a la muerte puede ser o no doctrina socrática, pero sin duda alguna es doctrina platónica, como conocemos por otros diálogos, y especialmente por *La República*. En ella, limitaría la enseñanza de la dialéctica a aquellos capaces de prescindir de sus ojos, oídos y otros sentidos para elevarse al *to on*, o el ser puro. Pero seguir estas normas pitagóricas sólo es totalmente posible en la muerte.

Incluso Platón no se tomó en serio estos misticismos. De otro modo hubiera seguido el consejo que pone en boca de Sócrates y se hubiera unido a su maestro en la muerte, tan pronto como le hubiera sido posible, para compartir esas maravillosas visiones celestiales. En lugar de eso, como cualquier ciudadano con sentido común, Platón huyó de Atenas después del juicio, por miedo a la prisión y a la ola de represión. Volvió cuando la situación se tranquilizó, fundó su Academia y vivió cuarenta años felices en Atenas escribiendo sus diálogos.





# XV. CÓMO SÓCRATES HUBIERA PODIDO OBTENER FÁCILMENTE LA ABSOLUCIÓN

Si Sócrates hubiera querido la absolución, yo creo que tenía un modo fácil de conseguirla. A pesar del prestigio de su principal acusador y de la memoria reciente de los Treinta, el jurado, como ya vimos, no quería condenarle. El motivo, según mi opinión, es que era un proceso contrario a la Ley y a la tradición ateniense. Todo lo que hemos reunido en contra de Sócrates puede ser la impresionante evidencia de su profundo desacuerdo con Atenas. Pero no era suficiente para un proceso criminal.

Procesando a Sócrates, Atenas no fue fiel a sí misma. La paradoja y la vergüenza del juicio de Sócrates es que una ciudad famosa por la libertad de palabra procesara a un filósofo culpándole de ejercitarla. Recordando nuestros propios errores, Atenas no tenía unas Leyes de Extranjeros ni de Sedición. Atenas no tenía un pequeño Telón de Acero como el Acta de Inmigración de McCarran-Walter, para excluir a los visitantes con ideas sospechosas. Nada hubiera sido más ajeno a Atenas, como lo hemos podido comprobar en las orgullosas palabras del discurso fúnebre de Pericles, alabando una ciudad de mente abierta.

Atenas nunca tuvo un Comité Investigador de Actividades Antiamericanas. Al procesar a Sócrates, Atenas fue antiateniense, asustada por los tres terremotos políticos: el derroca-

miento de la democracia del 411 y del 404 a. J.C., y una nueva amenaza en el 401. Estos acontecimientos ayudan a explicar el proceso de Sócrates, aunque no lo justifican.

El juicio de Sócrates fue un proceso a las ideas. Fue el primer mártir de la libertad de palabra y de la libertad de pensamiento. Me parece que si hubiera llevado su defensa como un caso de libertad de palabra y hubiera invocado las tradiciones fundamentales de su ciudad, el preocupado jurado fácilmente se hubiera inclinado a su favor. Desgraciadamente, Sócrates nunca invocó el *principio* de libertad de palabra. Es posible que la única razón para no usar esa línea de defensa, fuese porque su victoria hubiera significado también la victoria de los principios democráticos que despreciaba. Una absolución hubiera justificado a Atenas.

Vamos a empezar nuestro argumento con una nueva ojeada a la acusación. Conocemos la acusación por tres fuentes antiguas. Una es la *Apología* de Platón, donde Sócrates la resume diciendo: «Es como sigue: dice que Sócrates es un malhechor porque corrompe a la juventud y no cree en los dioses en los que cree el Estado, sino en otros nuevos seres espirituales.»[1] Jenofonte en sus *Memorables* y Diógenes Laercio en su *Vida de Sócrates* dan versiones casi idénticas.[2] El último dice que el historiador Favorino había encontrado el original guardado aún en los archivos de Atenas, durante el reinado del emperador Adriano en el siglo II d. J.C.

Los dos cargos del proceso son igualmente vagos. No hay acciones específicas contra la ciudad. Las quejas son contra las *enseñanzas* y las *creencias* de Sócrates. Ni en la acusación ni durante el juicio se menciona un acto claramente sacrílego o que implique desacato a los dioses de la ciudad, ni un ataque abierto o encubierto contra las instituciones democráticas. A Sócrates se le acusó por lo que *dijo*, no por lo que *hizo*.

El punto más débil del cargo de la acusación es que en ningún sitio se acusa a Sócrates de violar una ley específica que proteja la religión cívica o las instituciones políticas. Esto es muy extraño, porque en la rica literatura de oratoria forense de la Atenas del siglo IV a. J.C. los informes de casos, cuyos discursos fueron escritos por Lisias, Demóstenes y otros «abo-

gados», nos dan el texto de la ley bajo la que se redacta la acusación.

Sabemos por un pasaje de la *Retórica* de Aristóteles, dos generaciones después del juicio, que la ley no escrita, o la «ley más elevada» o la «equidad», podían ser invocadas por la defensa como la personificación de «la justicia que va más allá de la ley escrita».[3] Pero, excepto en el juicio de Sócrates, no he podido encontrar ninguna evidencia de que la ley no escrita fuera la base de una acusación. Sin embargo, es curioso que ni Sócrates ni sus defensores sacasen a relucir esto como argumento contra la acusación.

Sobre el cargo de impiedad, Sócrates es tan vago como la acusación. Nunca discutió la acusación de no respetar o de no creer —el verbo griego que se emplea es *nomizein*, y tiene los dos significados —en los dioses de la ciudad. En lugar de eso, consigue que el no muy inteligente Meleto le acuse de ateísmo, [4] un cargo que rechaza fácilmente. En la antigua Atenas, ni antes ni después del juicio existían leyes contra el ateísmo. En efecto, en *Las Leyes* de Platón es el único sitio donde se propone esta ley. En este sentido, Platón era la excepción a la tolerancia que mostraba el paganismo con los diversos cultos y con las especulaciones filosóficas sobre los dioses. El paganismo, que veía dioses en todas partes y de todas las maneras, era tolerante por naturaleza e incapaz de imponer un dogmatismo rígido. Acogía con facilidad una amplia gama de interpretaciones teológicas. En un extremo del espectro estaba la simple fe antropomórfica y literal en los dioses; en el otro extremo, estaba su transformación, llevada a cabo por los filósofos presocráticos, en personificaciones más o menos metafóricas de las fuerzas naturales o de las ideas abstractas.

Los dioses desaparecieron en el aire, el fuego, el agua y la tierra. La mitología clásica ya invitaba a esta metamorfosis metafísica. Los nombres de las deidades primitivas —el Caos primordial, Cronos (más tarde identificado como Tiempo), Urano (el cielo) y la Madre Tierra. Era fácil el paso de una teología de la naturaleza a una filosofía de la naturaleza, y era difícil trazar una línea entre ellas.

El monoteísmo fue el que introdujo en el mundo la intolerancia religiosa. Cuando los judíos y los cristianos negaron la

divinidad a todos los dioses excepto al suyo, se les atacó como *atheos* o «descreídos». Esto explica —tomando prestada la expresión sobre Spinoza de Novalis— que los piadosos e indignados paganos llamaran «ateo» a un judeo-cristiano «intoxicado de Dios» como San Pablo.

La misma palabra *atheos* tiene un significado diferente en la antigüedad clásica que más tarde en el cristianismo. La palabra no aparece en Homero o Hesíodo. No aparece hasta el siglo V a. J.C. en Píndaro y en la tragedia griega. Significa «ateo» o «impío» en el sentido coloquial en que todavía usamos estas palabras para ilegal e inmoral. La palabra griega también podía significar abandonado de los dioses, o golpeado por su cólera.[5]

Si Sócrates corría el riesgo de un proceso por lo que podríamos definir como ateísmo, entonces se le hubiera podido procesar un cuarto de siglo antes, en el 423 a. J.C. Cuando en *Las nubes*, Aristófanes le describe como a un filósofo enseñando a un vulgar bribón, llamado Estrepsíades (cuyo propósito era engañar a sus acreedores aprendiendo la Nueva Enseñanza de Sócrates), que Zeus no existía y que los dioses verdaderos eran Caos, Respiración y Aire[6] y que, por lo tanto, podía faltar a sus promesas y negarse a pagar sus deudas sin miedo al castigo divino.

Si los atenienses hubieran sido sensibles a las murmuraciones sobre los dioses, hubieran llevado a la cárcel no sólo a Sócrates sino también a Aristófanes. Por el contrario, a este último le dieron un premio y se rieron con su ingenuo campesino Estrepsíades, cuando desafía a Sócrates diciendo que «Si Zeus no existe, ¿de dónde viene la lluvia?». Cuando al final lo descubre, Estrepsíades admite avergonzado que él pensaba que la lluvia se producía cuando Zeus, a través de un colador, orinaba sobre la tierra... Este lenguaje puede escandalizar al remilgado lector moderno, pero es la traducción literal de *dia koskinou ourein*, en la línea 373. La última palabra está relacionada con nuestra palabra *orinar*, y *koskinou* era un colador. ¡Al parecer, el dios, por error, lo estaba usando como un orinal!

Obviamente, Aristófanes lo usó como un chiste seguro y calculado para hacer que el público se sintiera superior y más instruido al compararse con Estrepsíades, un patán rural nada sofisticado. Esto demostraría suficientemente que Atenas no se

escandalizaba ni por la incredulidad ni por la falta de respeto a los dioses. Si lo hubiera hecho, tanto Aristófanes como el igual y profundamente «impío» Eurípides hubieran tenido asimismo problemas.

En cuanto a Sócrates, la comedia termina cuando Estrepsíades acaudilla una multitud que quiere prender fuego a la escuela donde Sócrates ha estado enseñando que Zeus no existe. Sócrates, atrapado por las llamas, solicita piedad. «Me estoy sofocando.» Pero Estrepsíades grita triunfalmente:

*¿Por qué motivo has insultado a los dioses,*
*y has curioseado alrededor de las moradas de la Luna?*

Incita a la multitud contra Sócrates y sus discípulos:

*Pegadles, castigadles, no les perdonéis, por muchas razones,*
*pero, sobre todo, porque han blasfemado contra los dioses.*[7]

Si Atenas hubiera sido una ciudad de fanáticos, la audiencia hubiera corrido del teatro a la casa de Sócrates y la hubiera quemado. En lugar de eso, los espectadores —posiblemente Sócrates entre ellos— salieron riéndose. Nadie formuló una acusación por herejía, impiedad o blasfemia.

Al conseguir que Meleto le llamara ateo, Sócrates se evadía del cargo real del proceso. No se le acusaba de falta de fe en Zeus y las divinidades olímpicas, o en los dioses en general. Se le acusaba de falta de fe en «los dioses de la ciudad».

Esto era, en el antiguo sentido griego, un crimen *político*, un crimen contra los dioses de la *polis* ateniense. Un punto crucial que muy a menudo se deja pasar por alto. ¿Qué quería decir la acusación con «dioses de la ciudad»? Jenofonte nos proporciona una clave en las *Memorables*. Por dos veces recuerda que Sócrates, cuando se le pidió que actuara piadosamente con los dioses, citó unas palabras de la sacerdotisa de Delfos: «Sigue el *nomos* de la ciudad, porque éste es el modo de actuar piadosamente».[8] *Nomos* significa costumbre o ley. El *nomos* fue establecido por la tradición o, más tarde, por un acto legislativo. Era el punto de vista general griego. La ciudad era el Estado,

y el Estado determinaba qué dioses debían venerarse. Regulaba las prácticas religiosas: los ritos, los templos, los sacrificios y los festivales. La religión era una función cívica, que reflejaba los usos y costumbres locales.

La acusación dijo que Sócrates no estaba de acuerdo con el *nomos* de su ciudad. Pero no especifica con qué creencia no estaba Sócrates de acuerdo. Ni Jenofonte ni Platón nos dan una respuesta clara, quizás porque semejante respuesta hubiera reforzado el cargo y debilitado la defensa de Sócrates.

El *Oxford Classical Dictionary*, en un artículo sobre Hefesto, el dios del fuego y especialmente del fuego de la forja, nos proporciona una pista. El OCD dice que «para los griegos era el dios de los artesanos, y él mismo era un artesano divino».

El filósofo presocrático, Jenófanes, observó una vez que los hombres hacen a los dioses a su semejanza: los etíopes con pelo rizado, los celtas con pelo rojo. Esta misma tendencia aparece en los diversos oficios. El herrero creó su dios protector utilizando su misma imagen. La extensión del culto a Hefesto por las ciudades griegas dependía del progreso de la metalurgia y de la industria. Su culto, continúa el OCD, estaba «prácticamente confinado a las regiones más industrializadas, siendo particularmente importante en Atenas».

Atenas, ciudad con una gran concentración de artesanos y que para vivir dependía en gran medida de los trabajos de la forja y de los hornos, incluía a Hefesto, naturalmente, entre sus «dioses de la ciudad». La importancia de Hefesto como dios ateniense está demostrada, sugiere el OCD, por su aparición frecuente en la pintura de la cerámica ateniense «desde la primera mitad del siglo VI». Era el mismo siglo en que los artesanos y comerciantes empezaron a conseguir la igualdad política. El culto de Hefesto creció con el avance de la democracia. El único templo intacto, el llamado Teseion, era en realidad un templo dedicado a Hefesto. Desde una colina baja dominaba el ágora.[9]

La diosa protectora de Atenas, la divinidad más famosa de la ciudad, era Atenea, la diosa de la sabiduría, que nació directamente de la cabeza de Zeus. En los vasos atenienses aparece Hefesto, como una especie de comadrona masculina, ayudando al nacimiento.

Los griegos experimentaban una común veneración por los dioses olímpicos de Homero. Pero incluso a los dioses más importantes se les veneraba bajo diferentes formas y nombres en las diversas ciudades. Estos nombres especiales, como dioses menores, eran motivo de especiales cultos cívicos que simbolizaban el carácter de cada ciudad. En Atenas, por ejemplo, se veneraba a Palas Atenea, no sólo como la diosa de la sabiduría sino también como especial protectora de las artes y oficios. Pues sabiduría —*sophia*— originalmente significaba no sólo sabiduría en el sentido que nosotros damos a esta palabra, sino también cualquier habilidad especial o conocimiento, tanto en la forja de metales como en el tejido de las telas o en el cuidado de los enfermos.

Pero Sócrates habla con desprecio de los artesanos y comerciantes que habían empezado a jugar un gran papel en la Asamblea y en las otras instituciones democráticas de la ciudad. Como ya hemos visto, la clase de sociedad que admiraba era la espartana, donde los propietarios rurales guerreros excluían de la ciudadanía a los artesanos y comerciantes. En las ciudades-estado griegas, como en las romanas, no reconocer a los dioses de la ciudad era ser desleal con la ciudad.

La *Orestíada* de Esquilo nos proporciona una pista más —y me parece que desconocida— de lo que se entendía en Atenas por «dioses de la ciudad». La *Orestíada*, el último y mejor trabajo de Esquilo, y la única trilogía superviviente griega, se representó y ganó un premio en el 458 a. J.C., dos años antes de su muerte a los ochenta. Era, pues, medio siglo antes del juicio de Sócrates. La trilogía es la cumbre de la tragedia, tanto antigua como moderna. Incluso la peor traducción no puede ocultar completamente su grandeza, ni dejar de transmitir algo de su poder.* Vale la pena hacer una digresión para los lectores que todavía no la conocen.

La historia legendaria en la que Esquilo basó su tragedia

* Leerla en el idioma original compensa del todo el duro trabajo. Me costó doce semanas, de cinco a seis horas diarias, y siete días por semana, leer las tres obras de teatro. La primera, el *Agamenón*, la leí con el comentario monumental en tres volúmenes de Eduard Fraenkel. Para la trilogía en conjunto, usé con gusto la edición revisada en dos volúmenes de George Thomson (Praga, 1966), inferior sólo en erudición a Fraenkel. *(N. del A.)*

apareció por primera vez en la *Odisea* como un relato muy conocido.[10] No hay mejor modo de ver el abismo cultural que separa la época arcaica de Homero de la civilización ateniense, que comparar la versión de Homero y la de Esquilo. La distancia moral y política entre ambas es inmensa.

El núcleo de la historia, naturalmente, es el asesinato de Agamenón en Micenas, a su vuelta de la guerra contra Troya, cometido por su esposa Clitemnestra y su amante Egisto, que ha gobernado durante la larga ausencia del rey. Orestes, el hijo de Agamenón y heredero legal, vuelve para vengar a su padre y recuperar el trono, asesinando a su madre y a su amante. Homero cuenta la historia sin darle mayor importancia. El único juicio moral sobre Orestes es aprobatoria. En el libro primero de la *Odisea*, Atenea incluso pone a Orestes como modelo de piedad filial por vengar a su padre. Hasta el libro tercero no se hace ninguna alusión al hecho de que Orestes matara a su madre para vengar a su padre, y aun entonces de manera accidental. Homero dice que Orestes, después de matar al usurpador Egisto, hizo un funeral por su madre y su amante. El asesinato de la madre se da por supuesto; es descartada con sólo una palabra, «odiosa». Habiéndose desembarazado del matricidio con tanta facilidad, Homero necesita muchas líneas para extenderse con encarecimiento sobre los barcos cargados de regalos que el tío Menelao trajo al funeral para su sobrino Orestes. Éste es el final feliz de la historia de Homero. Ninguna Furia persiguió al hijo por matar a su madre. Para el poeta y su audiencia era simplemente la habitual lucha dinástica de las familias reales por alcanzar el trono. El heredero legal se desembarazó de un usurpador «no guerrero»; este epíteto terminó con él. En la ordalía de la batalla, el mejor guerrero ha ganado.

Pero lo que nos interesa aquí no es la moralidad ni la estética, es sólo la política. Y es el aspecto político de la *Orestíada* el que se ha subrayado muy raramente. Esquilo convirtió un antiguo mito en una celebración de las instituciones atenienses. El héroe final de la *Orestíada* es la democracia ateniense. El día que Esquilo luchó por ella contra los persas en Maratón fue —si podemos creer el maravilloso y elegante cuarteto, que se

supone escribió para su propio epitafio— el día más feliz de su vida, el triunfo por el que más deseaba ser recordado.*

El mismo amor por su ciudad natal brilla en sus obras de teatro y encuentra su expresión más alta en la *Orestíada*. En una versión arcaica de la leyenda, se juzgó a Orestes en un tribunal presidido por los dioses olímpicos. Pero en la versión de Esquilo, el trágico conflicto de deberes se resuelve en el juicio de un *dikasterio* ateniense, o tribunal de jurado, al estilo de los del siglo v. Debe obtenerse justicia en un debate libre y ordenado, después de haber oído los argumentos de los contendientes. Se podría decir que no se dejaba la decisión a la *vox dei* —la voz de Dios— sino a la *vox populi*, la voz del pueblo. El jurado quedó empatado y la misma Atenea tuvo que intervenir para deshacer el empate. Votó por la absolución, estableciendo la norma ateniense de que un empate significa absolución.

Para las Furias, que persiguieron a Orestes en el juicio, un asesinato era un asesinato y la sangre tenía que vengar a la sangre. Pero un jurado ateniense estaba acostumbrado a considerar circunstancias atenuantes y a diferenciar en los casos de homicidio —como lo hace nuestra ley— diversos grados de culpabilidad y castigo, desde el homicidio accidental al asesinato premeditado. Esto era la justicia como ellos la conocían y la aplicaban. Para el lector moderno, al menos, podría parecer que el resultado fue un voto de misericordia. Orestes, atrapado en un conflicto de deberes sin solución, ya había sufrido bastante.

En la escena final, se tiene que apaciguar a las Furias y hacer que se reconcilien con esta jurisprudencia civilizada. Atenas consigue persuadirles para que acepten la derrota. Como premio les ofrece un nuevo santuario en las laderas de la Acrópolis y un nombre nuevo. Las Furias se transforman en las Euménides —divinidades graciosas, sonrientes y amables—. La obra de teatro termina con una procesión cívica escoltándolas a su nuevo santuario —«ahora, ya no son», según las palabras de la sinopsis antigua de la obra, «Espíritus de Ira, sino Espíritus de Bendición».

* «Esquilo, hijo de Euforión, ateniense, ahora muerto, yace bajo este memorial en Gela, rica en grano. La famosa arboleda de Maratón os podría hablar de su valor, como también los medos de hirsuto pelo, que lo experimentaron.»

La obra de teatro termina con un homenaje a dos divinidades especiales. Éste es el más importante mensaje político de la *Orestíada*. Atenea, la diosa griega, olímpica y universal, rinde el tributo de su victoria sobre las Furias a dos peculiares «dioses de la ciudad» de Atenas. Son Pito (Peitho), o la persuasión personificada como una diosa, y el Zeus Agoraios, o el Zeus de la Asamblea, la divinidad tutelar de los debates libres. Personificaban las instituciones democráticas de Atenas.

Atenea pide a las Furias que reconozcan «la majestad de Pito». De modo que las Furias, orgullosas y arrogantes, poderes antiguos e infernales, diosas del mundo subterráneo, que desafiaban incluso a los dioses del Olimpo y consideraban a la Noche como su madre, tenían ahora que reconocer y considerar como sagrada a una nueva divinidad, la Persuasión. Cuando lo hacen, Atenea proclama que ésta es también la victoria del Zeus Agoraios. Esto puede arrojar una luz nueva en el significado de «los dioses de la ciudad», en la acusación de Sócrates. La primera de estas divinidades cívicas, Pito, era desconocida para Homero.[11] La otra es Zeus, bajo una advocación especial que la audiencia aristocrática de Homero no hubiera entendido.

En la Atenas del siglo v, Pito se convirtió en una diosa de la ciudad y de la democracia, un símbolo de la transición a un gobierno formado por acuerdo y consenso popular, conseguidos por debate y persuasión. Su grandeza política se reflejaba en el teatro ateniense. «El carácter único de la poesía ática», escribió C.M. Bowra, «tiene su origen en la propia democracia ateniense. La tragedia se representaba con solemnidad religiosa... delante de una vasta y crítica audiencia, impresionantemente inteligente. Semejante representación era, en todos los sentidos, un acontecimiento público».[12]

Al personificar a Pito como la diosa cívica de la Persuasión, los atenienses cambiaron no sólo su religión sino también su mitología e historia para acomodarlas a las ideas de la democracia del siglo v. Incluso proclamaron, según el más famoso de los viajeros antiguos, Pausanias, que Teseo, el mítico primer rey de Atenas, fue el primero en institucionalizar el culto de la Persuasión.[13] Esta genealogía venerable era, naturalmente, muy poco histórica.

Quizás las referencias más notables a Pito en el teatro ático estén en *Las ranas* de Aristófanes, en el 405 a. J.C., seis años antes del juicio de Sócrates. En esa comedia, Aristófanes escribió una escena sobre un debate entre Esquilo y Eurípides en el Hades. Eurípides y Esquilo se lanzan mutuamente citas de una sola línea, sobre la Persuasión, sacadas de sus obras, algunas de ellas ahora perdidas. Éstas debían ser familiares a la audiencia o ésta no hubiera apreciado la gracia.

Eurípides empieza con una línea de una obra perdida que escribió sobre Antígona. Se asocia a la Persuasión con el *«logos»*, el discurso razonado. Eurípides dice que la Persuasión no necesita santuario, excepto el *logos*, y añade que su «altar está en la naturaleza del hombre».

Esquilo replica a Eurípides citando una obra de teatro propia, también perdida, la *Níobe*, donde dice que sólo la muerte es insensible a la Persuasión. Hasta Aristófanes, que se burla de todo y hace al mismo Dioniso blanco del humor más grosero en la misma obra, no bromea con la Persuasión. Éste debió ser el más extraordinario de todos los tributos a Pito.

Una generación después, los dos maestros más grandes de la oratoria del siglo IV a. J.C. —Demóstenes e Isócrates— también inscriben a Pito entre «los dioses de la ciudad» y se refieren a los sacrificios anuales en su honor.[14] Había una estatua suya cerca de la Acrópolis,[15] y una inscripción antigua[16] nos cuenta que sus sacerdotisas tenían un sitio de honor especial en el Templo de Dioniso. Praxíteles y Fidias la honraron en su escultura.[17] Resulta significativo que ni Jenofonte ni Platón hagan ninguna referencia de Pito como divinidad.[18] De ningún modo podrían venerar una diosa cívica de la democracia que rechazaban. El desprecio platónico por la persuasión y oratoria tal como se practicaban en una forma de gobierno democrático, lo resume Fedro en un diálogo que lleva su nombre. «He oído», dice, «que el que quiere ser orador no necesita saber lo que es justo realmente, sino lo que le parece justo a la multitud que tiene que juzgar, y no lo que realmente es bueno y noble, sino lo que parece serlo», y añade sarcásticamente que «la persuasión viene de lo que parece ser verdadero y no de la verdad».[19] Desde luego, la oratoria puede ser engañosa a la vez que esclarecedora. Lo mismo ocurre con la filosofía. De otro modo, ¿por

qué discrepan los filósofos tan a menudo y con tanto rencor? Pero, ¿qué mejor medio que el debate libre para difundir la verdad?

¡Con cuánta efectividad podría haber invocado Sócrates el culto de Pito —y el de Zeus de la Asamblea— en su propia defensa! Castigar a un filósofo por sus opiniones no era la manera de honrar a la diosa de la Persuasión o al Zeus, que simbolizaban y favorecían el debate libre en la Asamblea. Si hubiera apelado a ellos, estos «dioses de la ciudad» hubieran protegido también a Sócrates.

El Zeus Agoraios era la divinidad tutelar que estaba en el *ágora*, la Asamblea, donde se tomaban las decisiones finales de gobierno. El significado político del tributo de Atenea al Zeus Agoraios se ha perdido a menudo con la traducción. A veces se traduce como el Zeus de la Plaza de Mercado. Tenemos un ejemplo —es triste decirlo— en la *Orestíada* de Gilbert Murray, que traduce «Zeus, cuya Palabra está en el Mercado, prevaleció».[20] Pero la victoria final en la *Orestíada* no tiene nada que ver con el mercado, sino con el *ágora* como el lugar de la Asamblea. El diccionario LSJ describe a Zeus Agoraios como «el Guardián de las asambleas populares». Farnell, en sus *Cultos de los estados griegos*, apoya su inferencia política cuando dice que el Zeus Agoraios era «el dios que presidía las asambleas y los juicios; es el que, según Esquilo, concedió la victoria a Orestes en su juicio por matricidio».[21]

La referencia más antigua al Zeus Agoraios está en Heródoto: un déspota fue asesinado por su pueblo rebelde aunque se refugió en el altar de Zeus Agoraios, sin duda en la creencia de que no violarían la santidad de un dios que simbolizaba las libertades que él mismo había violado. *Ágora*, naturalmente, puede significar tanto asamblea como plaza del mercado. Pero incluso en Homero ya significaba un lugar de asambleas o juicios.[22] Más tarde, la palabra tomó el significado de plaza de mercado, probablemente porque creció el mercado alrededor del lugar de la asamblea. De igual modo se desarrollaron dos clases diferentes de dioses llamados *agoraios*. Pero el dios de la asamblea era Zeus, y el dios de la plaza de mercado era Hermes. Chantraine, en su *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, hace la misma distinción.[23]

Atenas también tenía un Zeus Boulaios, divinidad tutelar de la *boulé* o consejo. Según Pausanias,[24] éste estaba entre otras dos estatuas, una de Apolo y la otra de *Demos* o el Pueblo, quizás como un recordatorio de dónde estaba la autoridad final. Hoy en día, en la columnata del Museo del Ágora en Atenas, hay un relieve que muestra a la Democracia coronando a Demos, un anciano barbudo sentado en un trono. Debajo del relieve hay un texto del 336 a. J.C., que salvaguarda los derechos del pueblo contra la tiranía.

En Pausanias hay otros dos pasajes sobre el Demos divinizado en Ática. Uno describe unas estatuas de «un Zeus y un Demos» uno al lado del otro. El otro pasaje también se refiere a una estatua de la Democracia misma.[25] ¿Durante algún tiempo se personificó en Atenas a la democracia como una diosa cívica?

Ni en *La Rama Dorada* de Frazier ni en el «ausfuehrliches» —y realmente es «amplio»— *Diccionario de la mitología griega y romana* de Roscher se menciona semejante culto. Pero el *Kleine Pauly*, el pequeño Pauly, bajo *Demokratia* dice que en la última mitad del siglo IV a. J.C. se divinizó a la Democracia en Atenas y que sus sacerdotes tenían un sitio de honor en el teatro de Dionisos, al lado del sacerdote de Demos.[26]

# XVI. LO QUE SÓCRATES DEBERÍA HABER DICHO

Hay una tercera *Apología*, muy poco conocida, que ha sobrevivido desde la antigüedad, en la cual Sócrates invocó su derecho, como ateniense, a la libertad de palabra.

Se sabe, por referencias desperdigadas, que había muchas antiguas *apologías de Sócrates*, aparte de las de Jenofonte y Platón. Escribir apologías de Sócrates parece haber sido un género literario en la antigüedad. Todas, excepto la *Apología* escrita por Libanio en el siglo IV a. J.C., se perdieron.

Libanio, famoso hombre de Estado y orador de su tiempo, fue colaborador del emperador romano Juliano, llamado más tarde por los escritores cristianos «el Apóstata», por una aventura quijotesca y desafortunada. Juliano el emperador abandonó la fe cristiana y trató de restaurar el paganismo como religión del Imperio romano.

Libanio escribió una *Apología* en la cual Sócrates habla como un moderno libertario cívico. Quizás Libanio era un culto discípulo de los viejos filósofos «paganos» y estaba sensibilizado con el tema por sus conflictos con los cristianos, que empleaban su poder político, recientemente conquistado, en atacar la libertad de culto y de pensamiento. Los perseguidos se habían convertido en perseguidores.

Libanio hace que Sócrates utilice la memoria de los Treinta como argumento contra su acusador principal. «Tú, Anito, en un Estado democrático», dice Sócrates, «estás actuando con más dureza que cualquier dictador».

En el mismo pasaje, Libanio hace decir a Sócrates que Atenas tiene libertad de expresión «para que, libres de todo temor, podamos ejercitar nuestro espíritu aprendiendo», como lo hacemos «con nuestros cuerpos por medio del ejercicio físico» —analogía que le hubiera gustado al Sócrates real, que empleó tanto tiempo hablando en la palestra, donde entrenaban los atletas.

En la versión de Libanio se alaba la libertad de expresión como el verdadero fundamento de la grandeza de la ciudad. Esto todavía era verdad en la época de Libanio, ocho siglos después. Terminada ya su supremacía política y militar, Atenas seguía siendo lo que podríamos llamar una ciudad universitaria, el Oxford del Imperio Romano. El mismo Libanio estudió filosofía en Atenas, y su *Apología* refleja un sentimiento profundo por el pasado inspirador de la ciudad.

«Por esta razón», dice el Sócrates de Libanio, «Atenas es hermosa y deliciosa, y los hombres vienen de todos los lugares, por tierra y por mar: algunos se quedan y otros se van de mala gana, y no es porque nuestra mesa [es decir nuestra cocina] sea mejor que la de Síbaris, ni porque nuestra tierra sea particularmente rica en trigo —por el contrario, debemos nuestro sustento a los bienes importados».

«La conversación, la conversación pura, y el gozo de hablar», dice Sócrates, «son las mayores atracciones de Atenas». «Todo esto», dice Sócrates, «es digno de las diosas de la Acrópolis, y de los educados por los dioses, y de Teseo y de nuestra constitución democrática. Esto» —y aquí Sócrates toca el centro neurálgico del orgullo cívico y de la rivalidad helénica— «hace a la ciudad más agradable que Esparta. La causa es que se valora más a los que veneran la sabiduría que a los que son temidos en la batalla. Es la gran diferencia entre nosotros y los pueblos que no son griegos. El que elimina la libertad de palabra está destruyendo las costumbres de la democracia tan eficazmente como si le reventase los ojos del cuerpo o le cortase la lengua».[1]

Sócrates acaba acusando a Anito de instaurar «una ley de silencio» en una ciudad donde la libertad de palabra es su aliento vital. De modo que, en la versión de Libanio, el acusado se habría convertido en el acusador.

El problema de la defensa de Libanio es el insincero papel que hace representar a Sócrates. Le hizo pasar por defensor de las libertades civiles, pero era demasiado tarde para esperar que, después de toda una vida de enseñanzas antipolíticas y antidemocráticas, un jurado ateniense se tomara en serio semejante postura. Esto es particularmente cierto en el pasaje donde Libanio hace que Sócrates desprecie Esparta y alabe a Atenas. Era demasiado conocido su afecto de toda la vida por la ciudad rival. Pero a Sócrates se le abrió otra línea de defensa más candorosa. A primera vista, parecía paradójica, pero a los atenienses les encantaban las paradojas, como ya lo dijo Cleón en Tucídides.

«Hombres de Atenas, conciudadanos», podía haber razonado Sócrates, «éste no es el juicio de Sócrates, sino el de las ideas, y el de Atenas.

»No me estáis procesando por ningún acto ilegal o impío contra nuestra ciudad o sus altares. No se ha presentado contra mí ninguna evidencia de esa clase.

»No me estáis procesando por nada de lo que *hice*, sino por lo que he dicho y enseñado. Me estáis amenazando con la muerte porque no os gustan ni mis puntos de vista ni mis enseñanzas. Este es un proceso a las ideas, algo nuevo en la historia de nuestra ciudad. En este sentido, Atenas está en el banquillo, no Sócrates. Cada uno de vosotros, como jueces míos, es un acusado.

»Permitidme que sea sincero. Yo no creo en vuestra libertad de expresión, pero vosotros sí. Yo creo que las opiniones de los hombres comunes solamente son *doxa*, creencias sin fundamento, pálidas sombras de la realidad, que no se pueden tomar en serio y que probablemente llevarán a la ciudad por mal camino.

»Creo que es absurdo animar a que se exponga libremente opiniones irracionales o sin fundamento, o basar la política ciudadana en el recuento de cabezas, como se hace con las coles. Por lo tanto, yo no creo en la democracia, pero vosotros sí. Es vuestra prueba, no la mía.

»Yo creo —y lo he dicho con frecuencia— que el zapatero se debía concentrar en su horma. No creo en la versatilidad, acudo al zapatero cuando se trata de zapatos y no de ideas.

Creo que el hombre que sabe debería gobernar y los otros deberían, por su propio bien, seguir sus indicaciones, como siguen las de su médico.

»No pretendo saber, pero al menos sé cuando no sé. Hombres como yo —podéis llamarnos filósofos o astrónomos, como queráis— son un tesoro para la ciudad, no una amenaza, sino guías para un modo mejor de vida.

»Vuestra libertad de expresión se basa en la suposición de que la opinión de cada hombre es valiosa, y que muchos pueden ser mejores guías que pocos. Pero, ¿cómo podréis enorgulleceros de vuestra libertad de expresión si suprimís la mía? ¿Cómo podréis escuchar las opiniones del zapatero o del curtidor de pieles en los debates sobre justicia de la Asamblea, si me hacéis callar cuando expreso las mías, aunque he dedicado mi vida a la búsqueda de la verdad mientras vosotros os ocupabais de vuestros asuntos privados?

»Os enorgullecéis de la fama de Atenas como escuela de la Hélade. Sus puertas han estado abiertas a los filósofos de todas partes de Grecia, y aun del bárbaro mundo exterior. ¿Vais a ejecutar a uno de los vuestros, porque de repente no podéis soportar escuchar una opinión impopular? No seré yo sino vosotros los que os cubriréis para siempre de deshonra si me condenáis.

»Me acusáis de haber sido el maestro de Critias y Cármides, líderes de la fanática oligarquía bajo los Treinta, pero ahora actuáis como ellos lo hicieron. Me llamaron, como sabéis, y me ordenaron que dejase de enseñar el *techne logou* —el arte de la oratoria razonada y el análisis lógico— a los menores de treinta años. Estáis haciendo lo mismo. Os estáis preparando para sentenciarme porque durante toda mi vida he enseñado *techne* a la juventud de Atenas.

»Decís que mis ideas han corrompido a la juventud y les han llevado a cuestionar la democracia. Critias temía que yo pudiera conducirlos a cuestionarse sobre la dictadura. ¿Cómo, entonces, no estáis de acuerdo con el dictador recién derrocado? Decís que yo fui el maestro de Critias. Vosotros estáis actuando como si fueseis sus discípulos. Ellos temían mis ideas, vosotros también. Pero al menos ellos no presumían de ser amantes de la libre expresión.

»Los Treinta eran arbitrarios y actuaban a su antojo. Vosotros os enorgullecéis de ser hombres que viven de acuerdo con la ley. ¿No estáis actuando del mismo modo? Ahora, decidme, ¿qué ley de Atenas os ampara para intentar restringir la enseñanza de la filosofía? ¿En qué estatutos de la ciudad puedo encontrarla? ¿Cuándo se debatió y se votó? ¿Quién propuso semejante monstruosidad, como vosotros la hubieseis calificado si estuvieseis en vuestros cabales y en tiempos más serenos?

»La prueba de la verdadera libertad de expresión no consiste en que lo que se dijo o enseñó esté de acuerdo con las reglas o gobernantes, sean éstos pocos o muchos. Ni el peor dictador prohíbe estar de acuerdo con él. Ésta ha sido la norma ateniense hasta ahora, el orgullo de nuestra ciudad, la gloria de vuestros oradores. ¿Vais a volverle la espalda?

»Decís que me he mostrado irrespetuoso con los dioses de la ciudad. Cuidad de no haceros culpables de la misma ofensa al condenarme. ¿Cómo podéis honrar a Pito cuando se prohíbe la persuasión y se persigue el pensamiento libre? ¿No estáis desobedeciendo a *Zeus Agoraios*, el verdadero dios del debate, cuando restringís el debate y me condenáis?

»Las ideas no son tan frágiles como los hombres. No se las puede obligar a beber cicuta. Mis ideas —y mi ejemplo— me sobrevivirán. Pero el buen nombre de Atenas quedará por siempre manchado si violáis sus tradiciones y me condenáis. Vuestra será la vergüenza, no mía.»

Si Sócrates hubiera apelado a la libertad de expresión como derecho básico de todos los atenienses —y no sólo privilegio de una minoría de hombres superiores y selectos como él mismo—, hubiera despertado un sentimiento profundo y sensible. Sócrates debería haber mostrado cierto respeto por Atenas, en lugar de la divertida condescendencia demasiado evidente de la *Apología* de Platón. El desafío hubiera sido al mismo tiempo un cumplido.

# XVII. LAS CUATRO PALABRAS

¿Apelar a la libertad de expresión hubiera tenido éxito? Es evidente que los atenienses gozaban de libertad de expresión. Pero ¿pensaban que era un principio fundamental de gobierno, como pensamos nosotros?

Los hombres debieron hablar libremente mucho antes de que se formulase la idea de libertad de expresión. Quizás la idea misma se desarrolló como reacción contra los intentos de suprimirla, o en la lucha para reconquistarla.

Un modo de conseguir una respuesta —y ahondar en el pensamiento de una civilización desvanecida— es examinar las palabras que usaban. Cuando se capta claramente una idea o un concepto, se encuentra su expresión en una palabra que lo personifica. Si no se encuentra en su lengua, no estaba en su mente. El modo de ahondar en sus mentes es estudiar su vocabulario.

Así que al estudiar el juicio de Sócrates y alcanzado este punto de la investigación, intenté descubrir si los atenienses y los antiguos griegos tenían una palabra para designar la libertad de expresión. Encontré nada menos que cuatro palabras para libertad de expresión —más, creo yo, que en cualquier idioma antiguo o moderno—. Entonces seguí la pista de estas palabras y su uso en la literatura que las sobrevivió. Lo que encontré me convenció de que ningún otro pueblo en la historia valoró más que los griegos la libertad de palabra, y que esto era especialmente cierto en Atenas.

Excepto Esparta y Creta, ambas gobernadas por minorías de terratenientes guerreros que se imponían a siervos acobardados, las ciudades-estado griegas tendían hacia la democracia; Atenas era su ciudadela. Los griegos acuñaron esa palabra que todavía hoy usan todos los hombres, en todas partes: *demokratia*, gobierno por el *demos* o pueblo común. La igualdad política se basaba en la igualdad del derecho a hablar libremente. La etimología y la política están unidas en la evolución del griego antiguo. Durante la lucha por la democracia, más de doscientas palabras compuestas que contenían la palabra *isos* —igual— se añadieron al lenguaje.[1] Dos de las más importantes fueron *isotes*, para designar igualdad, y *isonomia*, para designar la igualdad de trato ante la ley. Otras dos, igualmente importantes, fueron las palabras para designar el derecho a la libertad de expresión, *isegoria* e *isologia*.

El término más antiguo, *isegoria*, aparece por primera vez en Heródoto. Su sinónimo, *isologia*, no aparece hasta el siglo III a. J.C. en Polibio, un historiador del último período de la libertad griega, en la Liga aquea. La Liga fue el primer experimento de gobierno representativo y federal que tuvo éxito. Polibio atribuyó su supervivencia durante un siglo, bajo el dominio de Roma, al hecho de que permitiera la libertad de expresión —*isologia*— en su Asamblea Federal, como símbolo y garantía de que sus ciudades-estado miembros (a diferencia de las primeras ligas organizadas por Atenas y Esparta), gozaban de una libertad política completa. Los Padres de la Constitución de los Estados Unidos tomaron la Liga aquea como modelo de su propia unión federal.

Heródoto empleó la palabra *isegoria* cuando explicó el papel heroico que los atenienses desempeñaron en las guerras persas, atribuye su valor a haber conseguido *isegorie* (emplea la forma jónica), o sea el derecho de hablar en la asamblea. Heródoto dice que el poder de *isegoria* fue probado por muchos casos de valentía. Mientras los atenienses estaban oprimidos «eran cobardes y negligentes, como esclavos que trabajan para un amo, pero cuando se liberaron, cada hombre ponía todo su entusiasmo en superarse a sí mismo».[2]

Esto, naturalmente, no es la completa y compleja historia de cómo los antiguos griegos consiguieron la victoria sobre los

persas. Los espartanos fueron igualmente valientes, aunque estaban organizados bajo un sistema político diferente. En cuanto minoría gobernante o raza de amos, solamente podían reprimir a sus siervos e intimidar a sus vecinos sometiéndose a los austeros rigores y rígida disciplina de una vida militar. Pero visto desde dentro, la sociedad espartana también ofrecía una ruda y amistosa igualdad militar y cierta democracia interna —elecciones anuales de sus *ephoroi* o superintendentes—, aunque sin libertad de expresión. Los espartanos, sin embargo, *se sentían* hombres libres, y comparados con los persas lo eran, y lucharon por la Hélade tan noblemente como lo hicieron los mismos atenienses.

Para entender cómo *isegoria* se convirtió en sinónimo de igualdad política, podemos recordar la historia de Tersites, del segundo libro de la *Ilíada*, cuando un soldado raso se atrevió a hablar en la Asamblea de los guerreros y Ulises le golpeó por su presunción. Para los atenienses el derecho a hablar en la Asamblea significaba igualdad política.

Lo vemos claramente si comparamos el procedimiento de la Asamblea ateniense con la espartana, sometida a una astuta oligarquía. No había *isegoria* en Esparta, como no la había en Roma. Existía el derecho al voto, pero no el derecho a la libertad de palabra. En Esparta había mitines mensuales de la *apella*, la Asamblea espartana. Pero sólo los dos reyes, los miembros del Consejo o Senado de los Ancianos, y los *ephoroi* —los jefes magistrados elegidos— tenían el derecho de hablar en la sesión. Sólo se podía votar las proposiciones presentadas por estos oficiales. No había debate. La Asamblea expresaba su opinión con el *thórybos*, como en Homero, un murmullo de aprobación o desaprobación, un *boa* o grito. Sólo en raras ocasiones se llegaba a una votación, incluso cuando se trataba de la declaración de guerra, que en teoría, tenían que aprobar los ciudadanos en asamblea.[3]

En Roma, las asambleas populares eran igualmente impotentes. «En Roma, el votante ordinario», en palabras de J.A.O. Larsen, «no consiguió más iniciativa ni más derecho a dirigirse a la Asamblea que el hombre común en los tiempos homéricos...; no tenía el derecho de dirigirse al pueblo ni hacer una proposición.»[4] Además, el sistema de votación de las asambleas

romanas estaba organizado de un modo que los ricos —los senadores patricios y los comerciantes acomodados— obtuviesen la mayoría.[5]

«La libertad de palabra, en el sentido del derecho a hablar de un ciudadano», escribió Ch. Wirszubski, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, en su obra *Libertas As a Political Idea in Rome (La libertad como idea política en Roma)*, «no existía en las Asambleas romanas».[6] En latín no existía una palabra para *isegoria*. La ley romana no la necesitaba.

Para aquellos que puedan considerar esto como «historia pasada», vale la pena recordar que la primera lucha por la libertad de palabra, en la tradición constitucional anglo-estadounidense, se centró en el derecho a hablar libremente en el Parlamento y más tarde en el Congreso. En los comienzos, la lucha contra el poder de la Corona fue lo que hacía peligrosa la libertad de palabra en la Cámara de los Comunes. En el 1576, doscientos años antes de la Declaración de Independencia norteamericana, un valiente puritano, Peter Wentworth, sufrió encarcelamiento por atreverse a hablar libremente en la Cámara de los Comunes. Se necesitó otro siglo antes de que se estableciera firmemente el derecho a la palabra, sin temor a incurrir en el desagrado real, en el *British Bill of Rights* en 1689.

Esto era el antecedente, en nuestra propia Constitución, de la cláusula más antigua sobre la libertad de palabra. Pocos habitantes de Estados Unidos se dan cuenta que la primera garantía de la libertad de expresión en la Constitución no es la Primera Enmienda, sino la cláusula de Libertad de Palabra y Debate, Sección 6, artículo I de la Constitución original. Ésta declara que a ningún miembro del Congreso se le puede demandar o perseguir, en ningún Tribunal, por nada que diga «en cualquier discurso o debate en cualquiera de las Cámaras». Si no fuera por esta cláusula, las poderosas empresas u otros intereses especiales —los «reyes» de nuestra época— podrían hostigar a los miembros del Congreso y hacer, por medio de procesos de difamación u otras acciones legales, caros y prolongados, que la libertad de expresión fuera precaria. Los debates del Congreso sobre materias como la contaminación industrial o las ganancias abusivas de los fabricantes de armas, pronto quedarían restringidos por miedo a semejantes litigios.

En este sentido la *isegoria* quedó incluida como un derecho en nuestra propia Constitución.

En la Asamblea ateniense, no sólo se permitía hablar a cualquier ciudadano, sino que se le invitaba a hacerlo. Lo sabemos por tres fuentes. Una es el mismo Sócrates, con sus reflexiones snobs sobre la asamblea ateniense, donde todo el mundo podía hablar libremente, «el herrero, el zapatero, el mercader, el capitán de barco, el rico, el pobre, el de buena familia o el de familia desconocida».[7] Por otras dos fuentes sabemos que en Atenas un heraldo abría la asamblea preguntando: «¿Quién quiere hablar?»[8] Se abría la sesión y el discurso no estaba restringido; cualquiera que tuviera algo que decir no tenía que esperar a que el presidente le concediera el derecho a hablar; esto era *isegoria*. Sócrates no hubiera podido utilizar un concepto que los atenienses apreciasen más.

No es exagerado decir que, en la Atenas del siglo v, más que en cualquier otro período de la historia, el teatro gozó de la mayor libertad de expresión. No es sorprendente, por tanto, que celebrara la libertad de expresión como un principio fundamental. Las otras dos palabras para libertad de expresión en la Grecia antigua aparecen en los poetas trágicos, una en Esquilo y la otra en Eurípides.

La más antigua está en *Las suplicantes*, de Esquilo, probablemente en el 463 a. J.C., cuando Sócrates tenía seis años. La obra de teatro introduce una palabra compuesta, derivada de dos raíces: *eleútheros* (libre) y *stuma* (boca).[9]

La obra, situada en los tiempos arcaicos, se convierte en una lección de democracia, probablemente la primera aproximación a la idea de que el gobierno legítimo descansa en el consentimiento de los gobernados. *Las suplicantes* son las cincuenta hijas (¡ni una menos!) de Dánao, que huyen de sus insistentes cazadotes. Las doncellas y el padre se han escapado de Egipto para pedir asilo en Grecia.

En *Las suplicantes*, como sucede tan a menudo en la tragedia griega, refleja un conflicto entre la ley y las obligaciones morales. Un arrogante heraldo llega de Egipto, exigiendo la extradición de las fugitivas. El rey griego reconoce que, bajo las leyes de la ciudad de donde han huido las doncellas, tanto los

pretendientes como los familiares más próximos tienen derecho a casarse con ellas y retener sus fortunas en la familia. El principio de la «jurisdicción de origen» era, aparentemente, una ley internacional tan fundamental como lo es ahora. La doctrina mantiene que la ley del país en el que se inicia el caso es obligatoria en un tribunal extranjero.

Las suplicantes recurren a «una ley superior»: el derecho de asilo como víctimas de una persecución; un tema popular de los poetas trágicos: los atenienses estaban orgullosos de la reputación de su ciudad como refugio de los oprimidos. Pero conceder el asilo, en este caso, puede provocar las hostilidades con Egipto. El propio rey está a favor del asilo, pero como líder ateniense del siglo v a. J.C., no puede arriesgarse a la guerra sin consultar a su pueblo. Convoca una Asamblea y mientras se prepara para hablar, ruega a Pito (Persuasión) que le asista en su esfuerzo.[10]

El rey propone que se le conceda la demanda, y el pueblo sigue los «caminos sinuosos» de su discurso, como atenienses aficionados a la oratoria forense. «Un bosque de manos levantadas» registra su aprobación, y el rey anuncia al heraldo egipcio la decisión, como el resultado del *eleutherostomoi glossai*, «las lenguas que hablan libremente», un triunfo del debate libre.

En Sófocles no aparece una palabra especial para la libertad de expresión, pero se resalta su importancia en *Antígona*. Generalmente se lee esta obra de teatro como una tragedia que gira alrededor del conflicto entre la ley del Estado y una ley superior de obligación moral (el deber de la hermana, a pesar de la orden del tirano, de enterrar a su hermano muerto). Pero también se puede leer como el trágico resultado del desprecio de un monarca testarudo por las opiniones más humanas de su pueblo. Para ellos, como para la audiencia ateniense, la autorización del rey carecía de validez moral.

Esto aparece en la lucha entre Creón, rey de Tebas, y su hijo Hemón, el prometido de Antígona. Hemón cree que su padre está equivocado al ordenar que el cuerpo del hermano de Antígona quede insepulto y deshonrado, como rebelde, fuera de las murallas de la ciudad. Creón insiste en que, como rey, su voluntad debe ser obedecida en todas las ocasiones grandes

o pequeñas, buenas o malas. Creón afirma que «no hay mayor peligro que la desobediencia» e insiste en su derecho a castigar a Antígona por esto. El diálogo consiguiente entre padre e hijo es un choque entre las ideas monárquicas y democráticas:

CREÓN: ¿No ha faltado Antígona a la ley?
HEMÓN: El pueblo de Tebas no está de acuerdo contigo.
CREÓN: ¿Pretendes que la ciudad me ordene lo que tengo que decretar?
HEMÓN: Eres tú el que habla ahora como un niño. [Unas cuantas líneas antes, Creón ha preguntado si su hijo le va a enseñar sabiduría.]
CREÓN: ¿Tengo que gobernar como los otros creen conveniente o como lo creo yo?
HEMÓN: Una ciudad gobernada por un solo hombre no es en absoluto una ciudad.
CREÓN: ¿No pertenece el Estado al hombre que lo gobierna?
HEMÓN: Sin duda en un desierto deshabitado podrías gobernar solo.[11]

La democracia tiene la última palabra y es el respeto a la voluntad del pueblo lo que se alaba en la otra. Se ha prestado poca atención a esta lección política de *Antígona*. El mismo Creón lo aprende demasiado tarde, y no puede salvar de la muerte a su hijo y a la reina, su esposa, junto a la desafiante Antígona. La tragedia es la tragedia de la tiranía ciega y obstinada. La moral de la obra es que el pueblo no sólo tiene el derecho a hablar, sino también el derecho a que se le preste atención: un gobernante se pone a sí mismo y a su ciudad en peligro cuando no hace caso de sus opiniones.

Sófocles era amigo de Pericles y un leal hijo de la Atenas democrática. Fue reelegido dos veces *strategos* —el más alto cargo ejecutivo y militar de la ciudad—. Sirvió como tesorero imperial, y tras el desastre de Sicilia fue uno de los diez *próbouloi* o consejeros especiales designados para investigarlo. A diferencia de Sócrates en el siglo v y a Platón en el IV, Sófocles, a lo largo de su larga vida —murió a la edad de 90 años— fue un participante pleno en los asuntos de la ciudad, un ciudadano ejemplar.

De los tres grandes poetas trágicos, el más joven, Eurípides, fue el que más se ocupó de la libertad de expresión. La cuarta palabra griega para libertad de expresión, *parrhesia*, es uno de sus temas favoritos.

Esquilo y Sófocles se ocuparon de los reyes y los dioses del mito arcaico. En Eurípides, el hombre común —y más aún la mujer, común o poco común— hacen su entrada orgullosa. La emancipación de la mujer empieza con Eurípides.

Se ha dicho a menudo que en sus obras de teatro los dioses y diosas hablan como los mortales; sus hombres y mujeres emplean, tan sutilmente como los dioses, el lenguaje de la filosofía.

En Eurípides, la democracia igualadora encuentra su más completa expresión. Allí, quizás por primera vez y un siglo antes que los estoicos, se proclama al esclavo igual que el amo, al bastardo igual que el nacido legítimamente. Se desprecia la nobleza de nacimiento cuando se la compara con el carácter innato. En su *Electra*, el humilde campesino es el que protege a la princesa perseguida y acaba siendo realmente noble, no por su nacimiento, sino por su espíritu.

Eurípides era el Walt Whitman de Atenas. La democracia encontró, en este poeta trágico, a su bardo. En *Las ranas* de Aristófanes, en un pasaje de la discusión de Esquilo y Eurípides en el Hades, Eurípides se enorgullece de haber enseñado a hablar al hombre común.

La cuarta palabra para libertad de expresión en el griego antiguo, *parrhesía*, aparece por primera vez en Eurípides. Un Diccionario alemán especialmente autorizado nos dice que era una palabra acuñada en Atenas y una causa del orgullo ateniense.[12] Tiene dos significados fundamentales y relacionados. Uno era personal: franqueza o apertura. El otro era político: libertad de expresión. Expresaba la imagen idealizada que de sí mismo tenía el ateniense, la de un hombre libre acostumbrado a decir lo que piensa.

De manera que Ión, en la obra que lleva su nombre, un expósito que investiga el secreto de su nacimiento, tiene la esperanza de que su madre resulte ser ateniense, para que *parrhesía* sea su herencia por nacimiento: «Que por mi madre la *parrhesía* pueda ser mía».[13] En *Las fenicias*, la reina pregunta a su hijo, Polínices fugitivo y rebelde, qué es lo peor

del exilio. «Lo peor», contesta él, «es que en el exilio no hay *parrhesía*». La reina observa con tristeza: «Éste es el sino del esclavo, no poder decir lo que piensa».[14]

La misma idea se expresa en el *Hipólito*, Fedra, la joven esposa del anciano rey Teseo, fundador de Atenas, está enferma de una pasión culpable por su casto y reservado hijastro Hipólito. Ella cuenta a un coro de doncellas que antes se mataría que consentir en su deseo y atraer la desgracia sobre sus hijos. Quiere que crezcan «en la gloriosa Atenas, floreciente con su libertad de expresión» *(parrhesía)*.[15] El mismo problema de libertad de expresión se contempla en *Las bacantes*, desde el ángulo opuesto.[16] Hay una sociedad antidemocrática, el pastor teme hablar francamente al rey Penteo, a menos que se le conceda *parrhesía*, pues tiene miedo del temperamento real. El rey, al permitirle hablar, dice: «No nos debemos enojar con los hombres honestos». Los que dicen lo que piensan contribuyen al bienestar del reino.

En Eurípides, como en la Atenas democrática, el derecho a hablar estaba unido con el deber de escuchar. En *Los Heráclidas*, los hijos perseguidos del héroe muerto piden asilo en Atenas. Un heraldo de su perseguidor, el rey de Argos, amenaza con la guerra si se les concede el asilo. Un coro de Ancianos de Maratón canta: «¿Quién puede juzgar y entender los argumentos, antes de comprender claramente las peticiones de ambas partes?»[17] (La batalla de Maratón se libró siglos más tarde, pero a la audiencia ateniense no le preocupaban tales anacronismos patrióticos.)

La lección que los atenienses aprendieron en sus tribunales de justicia fue la de escuchar a ambas partes antes de emitir el veredicto. A menudo se repetía en el teatro. Orestes en la *Andrómaca* de Eurípides dice: «En verdad fue sabia la lección de aquel que enseñó a la humanidad a escuchar los argumentos de ambas partes».[18] Cuando Orestes mismo se enfrenta al proceso en el *Orestes* de Eurípides, habla del mismo modo. «Dejemos que una declaración se contraste con la otra»,[19] dice, para que el jurado pueda decidir con justicia. Ésta era la norma en una sociedad libre y justa tal y como Atenas la concebía.

Eurípides expresó su odio por aquellos que podrían destrozar la democracia. En una obra perdida, el *Auge*, de la cual sólo

unas pocas líneas han perdurado, Eurípides hace que uno de sus personajes grite: «¡Malditos sean aquellos que se alegren de ver a la ciudad en manos de un hombre solo o bajo el yugo de unos pocos! El nombre de hombre libre es el más valioso de todos los títulos: el poseerlo supone tener muchos, aunque uno posea muy poco».[20]

El punto de vista democrático también encuentra expresión en *Las fenicias*, Eteocles, que lucha contra su hermano por el trono de Tebas, grita apasionadamente: «Yo lucharía hasta donde se levantan el sol y las estrellas, o si pudiera, me metería dentro de la tierra para coger el Poder [tiranía], el más grande de todos los dioses».[21] Pero su madre, Yocasta, reprende a su hijo ansioso de poder. Le avisa que su ambición es la peor de todas las divinidades y la diosa de la injusticia. Alaba *isotes* —igualdad— como un ideal mejor. «Es mejor, hijo mío», dice, «que valores la igualdad que une al amigo con el amigo, ciudad con ciudad, y los aliados entre sí, pues la igualdad es la ley natural del hombre».[22] Ésta era la voz de la Atenas del siglo v en su mejor forma. Pero Eurípides debía haber sabido que la ciudad, a menudo, no obraba según sus propios principios fundamentales al tratar con sus aliados y ciudades sometidas. Nos gustaría creer que Eurípides escribió estas líneas como un reproche y que así lo escuchó la audiencia.

Antes de dejar a Eurípides, me ocuparé del injusto ataque de Platón, en su libro tercero de *La República*.[23] Platón llama a Eurípides el «más sabio» de todos los poetas trágicos, pero lo hace con un sarcasmo manifiesto, pues continúa acusando a Eurípides de alabar la tiranía.

Paul Shorey, en su edición de *La República*, se refiere a este retorcido comentario en una nota a pie de página. «Esta expresión es, sin duda, irónica y no la pueden usar los admiradores de Eurípides».[24] Igualmente, James Adam, en su monumental comentario a *La República*, lo llama «una frase sarcástica e irónica en sumo grado».[25]

Cuando Platón cita a Eurípides diciendo que ha llamado a la tiranía «propia de un dios», añade que él y otros poetas trágicos «alaban» la tiranía de «otras muchas maneras», y hace que Sócrates llegue a la conclusión de que las obras de teatro deberían prohibirse en la ciudad ideal. Difícilmente hubiera podido Platón ser más injusto con toda la tragedia griega.

Platón no cita la obra de teatro en la cual Eurípides llama a la tiranía «propia de dios», pero hay dos pasajes semejantes. Uno es en *Las troyanas*, donde Hécuba, la reina de la vencida Troya, se lamenta del asesinato, cometido por los griegos victoriosos, de su nieto, hijo de Héctor, el campeón caído por su ciudad. En efecto, allí hay una referencia a la «divina tiranía» *(isotheou tyrannidos).*[26] Pero el término griego *tyrannos* se usaba con dos significados: unas veces era sinónimo de rey legítimo, y otras, era sinónimo de un hombre que ha tomado el poder ilegalmente. Lo que Hécuba lamenta es que el niño haya muerto sin haber gozado de la juventud ni de los placeres del matrimonio, ni del «poder divino» que hubiera sido suyo algún día como sucesor del trono de Troya. Esto era una monarquía legal; ni Hécuba ni Eurípides estaban defendiendo la tiranía.

El segundo pasaje es el que acabamos de mencionar de *Las fenicias*, donde Eteocles, hambriento de poder, llama a la tiranía «el más grande de los dioses». Pero, como ya hemos visto, su madre, Yocasta, le censura y mantiene a *isotes*, la igualdad, como el ideal. Platón distorsionó el verdadero mensaje de Eurípides.

Cuando Milton escribió su *Areopagitica*, la defensa más noble de la libertad de palabra en lengua inglesa, eligió dos líneas de *Las suplicantes* de Eurípides, incluyéndolas en el prefacio de su discurso al Parlamento en contra de la censura. —«Ésta es la verdadera Libertad, cuando los hombres que han nacido libres, teniendo que aconsejar al pueblo pueden hablar libremente.»[27]

Es evidente que el teatro hubiera proporcionado a Sócrates una defensa civil libertaria, con su material rico en sentimientos con los que desafiar y avergonzar a sus jueces.

# XVIII. LA CUESTIÓN FINAL

Hay un pasaje en el *Critón* en el que se discute sobre la libertad civil: es el debate entre Sócrates y las Leyes; éstas declaran que «en la guerra, en los tribunales y en todas partes debes cumplir todo lo que el Estado te ordene o, en caso contrario, debes mostrarle, por medio de la persuasión, lo que es realmente bueno».[1] Sócrates debería haber preguntado: ¿cómo podía él persuadir a las Leyes de «lo que es realmente justo» si se suprime la libertad de expresión?

La noción de un contrato entre el Estado y el ciudadano está implícito en este debate. Las leyes argumentan que si el ciudadano acepta los términos del contrato cuando le conviene, también tiene que aceptar las obligaciones del contrato cuando van en su contra. Éste fue precisamente el argumento de Sócrates cuando se negó a huir.

Pero, en una sociedad libre, el contrato entre la ciudad y el ciudadano se aplica tanto al Estado como al ciudadano. Una relación muy diferente y claramente desigual es la que se refleja ya al comienzo del diálogo platónico. Las Leyes preguntan a Sócrates: «¿No eras tú nuestro hijo y nuestro esclavo?»[2] La pregunta encierra una engañosa analogía: la relación entre el Estado y el ciudadano no es la de un padre autoritario y su hijo, ni la de un amo y un esclavo. Muy pocos atenienses del siglo v a. J.C. se hubieran considerado esclavos del Estado. Una regla básica de la democracia ateniense, como ya hemos visto, era que el ciudadano gobernaba y era gobernado alternativamente. El esclavo no cambia su lugar con el amo.

Para una ciudad libre era básico el derecho a replicar al Estado, a criticar sus acciones en la Asamblea, en el Tribunal de Justicia, en el teatro o en la conversación. Si de repente el Estado interfería este derecho, estaba rompiendo su parte del contrato. Se estaba convirtiendo en una tiranía.

Sócrates hubiera podido alegar —y creo que la mayor parte de sus jueces hubieran estado de acuerdo— que si las Leyes rompen el contrato al suprimir la libertad de expresión, eximían al ciudadano de la obligación de obedecer. Cuando él perdió el derecho de razonar, ganó el derecho de oponerse.

Sócrates podía haber aducido que sólo cuatro años antes de su juicio, y precisamente basándose en esto, el *demos* y muchos moderados, incluido su acusador principal Anito, se habían levantado en armas contra los Treinta y los habían derrocado.

Y podía haber explicado que las Leyes, al negarle la libertad de palabra, estaban convirtiendo al ciudadano en esclavo. Así es como se debería haber presentado el argumento en el *Critón* y en el mismo juicio.

Para entender por qué el argumento no se desarrolló en este sentido, y por qué Sócrates no lo empleó en su defensa, hay que volver de nuevo a la actitud que los filósofos griegos tenían hacia la libertad de expresión.

Podemos distinguir tres períodos. En el primero, la época de los presocráticos, los filósofos encontraban tan natural gozar de su enorme libertad que no se preocuparon de analizarla y mucho menos de defenderla. Esto es admirable, ya que esos primeros filósofos fueron también los primeros librepensadores. Hicieron temblar los cimientos de la religión, antigua y moderna, y con sus osadas intuiciones pusieron los fundamentos de dos mil quinientos años de filosofía. Todavía no se había restringido su libertad de pensamiento.

En el segundo período, que podemos llamar socrático y platónico, los filósofos gozaban de su propia libertad de expresión, pero se la hubieran negado a los demás. Sócrates, en particular, daba la suya por sentado —era suya a causa de su superioridad, aunque escondida detrás de su «ironía».

En el tercer período se extinguió la libertad política bajo Macedonia, y más tarde Roma. Los antiguos filósofos prefirieron retirarse a sus mundos privados, indiferentes a los acon-

tecimientos políticos, como los retirados y, por lo tanto, siempre gozosos dioses de Epicuro y Lucrecio.

Es difícil encontrar en Sócrates o en sus seguidores, una sola mención de las cuatro palabras que designaban libertad de expresión. Es como si encontraran odioso incluso el término libertad de palabra. De las cuatro, sólo una, *parrhesía*, aparece en los diálogos de Platón, y otra, *isegoria*, en Jenofonte.

La única discusión sobre libertad de palabra aparece en la *Ciropedia* de Jenofonte. Ciro, un jovencito un tanto pudibundo, echa un discurso sobre la sobriedad de su abuelo, el rey Astiages, al parecer gran bebedor. Ciro está disgustado porque, durante una fiesta, su abuelo se había portado con demasiada familiaridad con sus amigotes. «Todos vosotros olvidasteis completamente», dice Ciro, «tú, que eras el rey; y los demás que tú eras su soberano».[3]

Ciro consideraba esto como una lección saludable de lo que significó realmente la libertad de expresión. «Fue entonces», le dice a su abuelo, «cuando yo... descubrí, por primera vez, que lo que estabas practicando era tu, tan alabada, igualdad en la libertad de expresión, [*isegoria*]». Al escribir sobre Sócrates, Jenofonte no apela en absoluto a la libertad de expresión; ninguna de las cuatro palabras aparece en sus *Memorables* o en su *Apología*.

La libertad de palabra no se permite en ninguna de las utopías platónicas, y en su obra recibe una escasa y desdeñosa atención. En el admirable índice analítico (un volumen de 1600 páginas de la edición Bollingen de la obra de Platón) editado por Edith Hamilton y Huntington Cairns, sólo hay cuatro referencias a la libertad de expresión.

La única referencia respetuosa está en *Las Leyes*, en el pasaje donde se nos muestra la Persia de Ciro como ejemplo de un reino ideal. Ya que es el único lugar en el que Platón dice algo bueno sobre la libertad de expresión, lo citaremos completo.

«Cuando los persas, bajo Ciro», dice el Ateniense, portavoz de Platón en *Las Leyes*, «consiguieron que la esclavitud y la libertad (*eleutheria*) estuvieran equilibradas, se convirtieron en hombres libres, y después, en amos de muchos otros. Cuando los gobernantes dieron a sus súbditos una porción de libertad y los elevaron a una posición de igualdad, los soldados mani-

festaban amistad a sus oficiales y les mostraban su devoción en tiempos de peligro».[4]

Entonces Platón pasa de la esfera militar a la civil. «Si había entre ellos un hombre sabio, capaz de dar consejos», continúa, «dado que el rey no sentía celos, permitía la libertad de expresión *(parrhesía)* y respetaba a quienes podían ayudar con sus consejos; semejante hombre tenía la oportunidad de contribuir al bien común con el fruto de su sabiduría. Por lo tanto», concluye Platón, «en aquel tiempo todos sus asuntos progresaron, gracias a la libertad e intercambio mutuo y amistoso de razonamientos».

Es una pena que este «intercambio mutuo de razonamientos» estuviera tan restringido en las mismas *Leyes*. En su reparto de personajes no aparece ningún portavoz democrático. Los interlocutores del Ateniense son un espartano y un cretense, representantes ambos de sociedades cerradas.

Pues aunque Platón en su vejez, al escribir *Las Leyes*, reconoció finalmente cierto mérito a la libertad de palabra, no estaba dispuesto a desarrollar esta referencia fugaz y darle una personificación institucional. El ideal proyectado en *Las Leyes* es una política severa de estricto control de pensamiento, reforzada por un Consejo con poderes para enviar a los inconformistas a centros de «rehabilitación» ideológica e imponer la pena de muerte a los recalcitrantes.

Las restantes referencias a la libertad de palabra en la obra platónica son satíricas y despreciativas. Aparecen en el *Protágoras*, *La República* y el *Gorgias*.

En el primero de los tres, como ya hemos visto, se permite a Protágoras introducir en la mitología griega un nuevo matiz democrático. El mito que Protágoras propone reviste con sanción divina el derecho que el hombre común tiene al uso de la palabra, pero Sócrates nunca se enfrenta a la cuestión. Todo lo que el mito consigue de Sócrates, como también hemos visto, es una perorata snob sobre el artesano vulgar y los comerciantes a los que se permite el derecho a la palabra en la Asamblea ateniense.[5] Cuando el término favorito ateniense para designar la libertad de expresión, *parrhesía*, se emplea en *La República* sólo despierta en Sócrates el mismo tipo de burla. Al describir la democracia en Atenas, Sócrates pregunta con sarcasmo:

«¿No son libres [los ciudadanos]? ¿Y no está la ciudad abarrotada de libertad [*eleutheria*] y de libertad de expresión [*parrhesía*], y no tiene todo el mundo permiso de hacer lo que le da la gana?[6]

En otro pasaje, Sócrates se mofa de la democracia porque los líderes políticos tienen que prestar atención a las opiniones «de la multitud variopinta de la Asamblea, ya sea sobre pintura, o música, o incluso sobre política».[7]

En una ocasión parece que Sócrates está a punto de hacer un cumplido a la democracia. Sócrates admite que «posiblemente» la democracia «es la más bella de las políticas». Pero continúa comparándola con «un vestido de muchos colores, bordado con toda clase de matices..., adornado y variado con todas las clases de caracteres» y atractivo para muchos «como los jóvenes y las mujeres» que gustan de «cosas brillantemente coloreadas».[8] Lo que parecía una alabanza acaba siendo una burla. Sócrates compara la democracia con «un bazar» y «un entretenimiento delicioso», pero no con la clase de gobierno que un filósofo pudiera tomarse en serio. Describe «el colmo de la libertad popular... cuando los esclavos comprados... no son menos libres que los amos que pagaron por ellos.»

Sócrates dice: «Nadie podría creer qué libres son los animales» en semejante ciudad. Los perros se vuelven como sus amas, y «los caballos y los asnos suelen seguir su camino con la mayor libertad y dignidad, chocando contra todos los que se encuentran delante si no se apartan a un lado. Y así», concluye, «todas las cosas, en todas partes, están rebosantes de espíritu de libertad».[9] El prejuicio es venenoso.

En el *Gorgias*, Sócrates tiene problemas con Polo, maestro de retórica, el «sofista» a quien está interrogando. Polo no quiere verse limitado a responder a las preguntas con trampa de Sócrates, quiere expresar sus opiniones a su modo. Se da cuenta de que el famoso método socrático puede ser una trampa y se rebela contra él. «¿Por qué», pregunta a Sócrates, «no puedo tener la libertad de decir todo lo que quiero?»

Sócrates replica con una broma, que es lo más parecido a un cumplido dirigido a su ciudad natal por su libertad de expresión. Dice: «Tendrías ciertamente mala suerte, mi querido amigo, si habiendo venido a Atenas, donde hay más libertad

de expresión que en ningún otro lugar de Grecia, fueras la única persona que no pudiera disfrutarla». Pero Sócrates elude los cuatro términos halagadores para libertad de expresión y usa la frase *exousia tou legein*. El diccionario LSJ traduce *exousia* en este pasaje como «permiso», lo que lo convierte en «permiso para hablar». En griego, como en inglés, «permiso» puede ser peyorativo, así que este cumplido a Atenas puede ser más irónico que real.[10]

Una clara alabanza podía haber apaciguado al jurado. Una defensa de la libertad de palabra le podía haber conseguido la absolución. Pero al Sócrates histórico podía haberle parecido indigno invocar un principio al que había ridiculizado tantas veces. En todo caso, si creemos a Jenofonte en la *Apología*, Sócrates quería morir. Esto es también lo que los discípulos sospecharon en el *Critón* y el *Fedón*.

Pero todavía queda el hecho sorprendente de que en los numerosos diálogos que tratan del juicio de Sócrates, ni uno solo de los personajes de Platón hace constar el hecho de que Atenas fuera infiel a sus propios principios al condenar a Sócrates. Es posible que Platón odiara tanto a la democracia que no quisiese rebajarse tratando sus principios en serio.

Si tomamos por un momento a Platón como autor dramático, y a Sócrates como su héroe trágico, es evidente que no hubiera sido adecuado escribir una escena en donde Sócrates invocase la libertad de expresión y Atenas honrase sus tradiciones dejando a Sócrates en libertad. El héroe de Platón vivió y murió según sus principios. Tanto el Sócrates histórico como el platónico hubieran encontrado repugnante invocar un principio en el cual no creían; para él, la libertad de palabra era el privilegio de una minoría inteligente, no de una ignorante mayoría. No hubiera querido que la democracia que él rechazaba ganara una victoria moral dejándole en libertad.

Su martirio, y el genio de Platón, le han convertido en un santo secular, un hombre superior que se enfrenta a la chusma ignorante con serenidad y humor. Esto fue el triunfo de Sócrates y la obra maestra de Platón. Sócrates necesitaba la cicuta, como Jesús necesitaba la crucifixión, para cumplir con su misión. La misión dejó para siempre una mancha en la democracia. Éste sigue siendo el trágico crimen de Atenas.

# EPÍLOGO

## *¿Hubo caza de brujas en la antigua Atenas?*

¿Fue la condena de Sócrates un caso único? ¿o fue solamente la víctima más famosa en una ola de persecuciones dirigida contra filósofos irreligiosos?

Recientemente dos conocidos eruditos, ambos igualmente respetados, han lanzado la teoría de que la Atenas del siglo v a. J.C., a pesar de ser considerada a menudo como la Edad de la Ilustración Griega, era también —al menos en su última mitad— el escenario de una persecución general contra los librepensadores.

Según E.R. Dodds, en su famosa obra *The Greeks and the Irrational (Los griegos y lo irracional)*, la caza de brujas empezó en Atenas cuando se aprobó una legislación tan terrorífica, que hace preguntarnos cómo tantos filósofos se atrevieron a ir a ella, y qué milagro se produjo para que Sócrates consiguiera evitar el arresto durante treinta años después de su aprobación.

Dodds escribió que «hacia el año 432 a. J.C., o un año o dos más tarde, la incredulidad en lo sobrenatural y la enseñanza de la astronomía se convirtieron en delitos procesables. Los treinta años sucesivos fueron testigos de una serie de procesos por herejía... Entre las víctimas se incluían la mayor parte de los líderes atenienses de pensamiento progresista —Anaxágo-

ras, Diágoras, Sócrates, casi con toda seguridad Protágoras, y posiblemente también Eurípides».

Dodds dice que casi no hubo absoluciones. «En todos los casos, menos en el último», afirmó Dodds, «las acusaciones tuvieron éxito: Anaxágoras pudo haber sido multado y desterrado; Diágoras se libró con la huida; lo mismo, probablemente, hizo Protágoras; Sócrates, que hubiera podido hacer otro tanto, o haber pedido una sentencia de destierro, eligió quedarse y beber la cicuta». La evidencia «es más que suficiente para probar», concluye Dodds, «que la Edad de la Ilustración Griega» también estuvo marcada «por el destierro de eruditos, por la muerte del pensamiento e incluso (si damos crédito a la tradición sobre Protágoras), por la quema de libros».[1]

Recientemente Arnaldo Momigliano nos hace una pintura similar en los dos ensayos que fueron su contribución al fascinante pero demasiado poco conocido *Dictionary of the History of Ideas (Diccionario de la historia de las ideas)*; uno de ellos trata de «La libertad de expresión en la antigüedad», y el otro sobre «La impiedad en el mundo clásico».[2] Cualquier revisión del juicio de Sócrates resultaría incompleta si no utilizara estas dos poco conocidas pero importantes fuentes.

Creo que la evidencia de todo este asunto es anticuada y dudosa; que la fábula de la caza de brujas se originó, como tantos conocidos errores históricos, en la comedia ateniense —en una obra perdida cuyos fragmentos pueden aparecer algún día.

No aparece «evidencia» alguna de la existencia de la caza de brujas hasta los escritores de la era romana, principalmente Plutarco, que escribió cinco siglos después de Sócrates. La distancia temporal de Plutarco a Sócrates era tan grande como la nuestra de Colón, y el abismo en perspectiva política era igual de grande. La frecuente expulsión de filósofos y maestros griegos de Roma está bien atestiguada, y era normal en los escritores de aquel tiempo la opinión de que los atenienses eran recelosos e intolerantes. También iba en consonancia con su desprecio por la democracia. Cuanto más se retrocede hacia los escritores del tiempo de Sócrates y de las dos generaciones posteriores, más difícil resulta encontrar la evidencia de semejantes persecuciones. En efecto, la refutación más firme se puede in-

ferir del mismo Platón, aunque estaba tan dispuesto como cualquier aristócrata romano a creer lo peor de la vulgar mayoría.

Empecemos con la ley contra «la falta de fe en lo sobrenatural y la enseñanza de la astronomía», que citaba Dodds como base de esta ola de persecuciones, una ley propuesta por un hombre llamado Diopites.

Una desviación tan drástica de la ley y tradición atenienses debió haber provocado una amplia y dura controversia. Sin embargo la única mención de una ley propuesta por Diopites se encuentra en una referencia de Plutarco en la *Vida de Pericles.*

Todo lo que sabemos anteriormente de Diopites procede de una antigua comedia ateniense: era blanco favorito de los poetas, que le describían como un religioso fanático y absurdo tratante de oráculos. Diopites —pero no su decreto— es mencionado en tres obras de teatro de Aristófanes.[3] La Enciclopedia alemana de la antigüedad clásica de Pauly-Wissowa también se refiere a él en cuatro fragmentos de otros autores de comedia. Pero nunca se le encuentra en la literatura seria, como podría esperarse si hubiera sido lo bastante influyente para conseguir que la Asamblea ateniense aprobase semejante ley sin precedentes.

Claro que el contexto de la *Vida de Pericles* nos hace pensar que el recuerdo de otra comedia perdida que se burla de Diopites y de Pericles, confundió a Plutarco. El relato de Plutarco forma parte de un revoltijo extraordinario que generaciones de eruditos no han conseguido todavía desenredar con éxito.

Plutarco relaciona un proceso al mismo Pericles, con los cargos de impiedad contra su amante, la brillante Aspasia, y su mentor, el filósofo Anaxágoras. Se incluye la sugerente afirmación de que Aspasia dirigía una «casa de citas» privada para Pericles, y además la acusación de que éste empezó la guerra del Peloponeso para distraer la opinión pública y restaurar su poder, aunque hasta Plutarco admite sin convicción que «la verdad sobre este asunto no está muy clara».[4]

Solamente un detalle de la historia de Plutarco está atestiguado por Tucídides. Sabemos que los atenienses, en un momento de gran descontento por su política, multaron y alejaron a Pericles temporalmente de su cargo. Pero esto sucedió no antes, sino después de que empezara la guerra del Peloponeso,

cuando los espartanos invadieron por segunda vez las tierras de los alrededores de Atenas, y los sufrimientos de la ciudad sitiada le obligaron a pedir la paz. Pericles pagó la multa, pero pronto consiguió seguidores que le reeligieron en el mando.[5]

Todo esto son hechos; por el contrario, la descripción de Plutarco de las persecuciones por impiedad son poco probables. «También por esas fechas», escribió Plutarco, «se llevó a Aspasia ante un Tribunal acusándola de impiedad; Hermipo, el poeta cómico que era su acusador, alegó además contra ella que había recibido mujeres libres para Pericles en una casa de citas. Diopites propuso un proyecto de ley que preveía proceso público a los que no creyesen en los dioses, o a los que enseñaran doctrinas relacionadas con el cielo, dirigiendo sus sospechas contra Pericles a través de Anaxágoras».

Dice Plutarco: «El pueblo aceptó con júbilo estas calumnias». Pericles salvó a Aspasia «derramando copiosas lágrimas ante el Tribunal», pero «tenía tanto miedo por Anaxágoras que le mandó lejos de la ciudad» y «reavivó la llama» del conflicto con Esparta para distraer la atención pública de los cargos que había contra él y sus amigos.[6] Semejante argumento, filosófico y sexual al mismo tiempo, resultaba perfectamente adecuado a los poetas cómicos.

El detalle más significativo del relato de Plutarco es su afirmación de que el acusador era «Hermipo, el poeta cómico». Por supuesto, un poeta cómico, como cualquier otro ciudadano, podía iniciar un proceso amparado por la ley ateniense. Pero no conocemos ningún otro caso en el que un poeta cómico se condenara nunca a sí mismo llevando en serio sus chistes y sátiras a los tribunales. En su artículo sobre Hermipo, la Enciclopedia Pauly-Wissowa toma el relato de Plutarco en sentido literal y hace notar que Hermipo fue el único poeta cómico que «no limitó sus ataques a Pericles al escenario cómico».

Hermipo, creo yo, se hubiera convertido en el hazmerreír de Atenas si se hubiera salido de su papel de poeta cómico y hubiera intentado transformar sus chistes en una acusación legal. Además, aun con esta intención, difícilmente hubiera encontrado tiempo para llevarlo a cabo. Era prolífico en su profesión. Se le atribuyen cuarenta obras de teatro, conocemos el título de diez y tenemos cien fragmentos. Hubiera sido un ex-

traño acusador de impiedad, ya que en una de sus obras de teatro se burla «con impiedad» del nacimiento de Atenea y era, como la Pauly-Wissowa observa, «el ejemplo más antiguo del modo de tratar cómicamente un nacimiento divino», género muy cultivado en la antigüedad desde entonces.

Pericles era uno de sus blancos favoritos. Una de sus obras de teatro —quizás la conocida como el *Rey de los sátiros*— acusaba a Pericles de «insaciabilidad erótica». ¡Quizás esto explica su chiste al acusar a Aspasia de proporcionar un burdel privado a su infatigable amante! La descripción, en Plutarco, de Pericles salvando de la condena a su amante es suficiente evidencia de que este relato proviene de la comedia y no de la historia. El espectáculo incongruente del aristocrático y notoriamente endiosado Pericles derramando copiosas lágrimas para salvar a su amante, hubiera deleitado a la audiencia ateniense.

La insinuación de Plutarco sobre el origen de las guerras del Peloponeso está a la misma altura en *Los acarnienses*. Sugiere que todo empezó por una reyerta entre dos guardianes de burdel. Algunos de los jóvenes dorados de Atenas, más borrachos que de costumbre, robaron a Simeta de una casa de Megara —aliada de Esparta—; los de Megara, en venganza, «respondieron robando y violando a dos rameras de Aspasia».[7]

En efecto, la opinión de que el origen del relato de Plutarco está en una obra de teatro perdida de Hermipo, se recoge ya en la edición de 1927 de la *Cambridge Ancient History*, pero le da tan poca importancia que pocos repararon en ella. En el volumen quinto, sobre Atenas y su vida cotidiana, el gran historiador J.B. Bury, en el capítulo llamado «La Edad de la Iluminación», incluye una sección sobre los «juicios por blasfemias» en Atenas. En esta sección —excepto en una nota más crítica a pie de página que trata de Protágoras y a la que volveremos más tarde— Bury interpreta literalmente todas las historias de juicios de impiedad.

Pero al final del volumen aparecen las «Notas a puntos especiales de cronología». En una de ellas, «Los ataques a los amigos de Pericles», se dice: «Es posible que Aspasia fuera acusada por impiedad (como relata Bury en la p. 383 del volumen de la CAH), pero el hecho de que su acusador fuera el poeta cómico Hermipo, y que éste le añadiera el cargo de celestina

de Pericles, nos hace sospechar que no tenemos más que la confirmación de la libertad de pensamiento de Aspasia y de la grosería de la comedia. El cargo de celestinaje también fue presentado por Aristófanes en *Los acarnienses*».[8] El escritor es F.E. Adcock, uno de los tres editores, junto con Bury y S.A. Cook, de la *Cambridge Ancient History*.

Adcock subraya que el cargo de Plutarco contra Pericles de que empezara la guerra para distraer la atención pública de sus problemas «fue presentado primero por Aristófanes, diez años después del comienzo de la guerra, en *La paz*, y era «claramente la invención de un poeta cómico que disfruta con sus novedades extravagantes». Adcock dice que «se sacó de su contexto y se tomó en serio por aquellos que querían ensuciar la persona de Pericles».

Pero, ¿el decreto de Diopites también se sacó fuera de contexto de una comedia perdida de Hermipo, y se trató en serio para ensuciar la reputación democrática de Atenas? La pregunta todavía permanece sin respuesta. Adcock concluye que «el decreto de Diopites es, indudablemente, un hecho histórico». Adcock nunca explicó por qué era «indudable».

En su reciente y admirable trabajo, *The Lives of the Comic Poets (Las vidas de los poetas cómicos)*, Mary R. Lefkowitz llega a una conclusión distinta: «La historia de que Hermipo acusó a Aspasia de impiedad, parece sacada sencillamente del argumento de una comedia sobre ella». Da al decreto de Diopites la misma categoría, sugiriendo que «la noción de juicios por impiedad tenían un sentido particular» para los escritores posteriores «porque ofrecían precedentes a la condena de Sócrates».[9]

Plutarco en su *Vida de Nicias* da una versión diferente de la caza de brujas. Nicias era el supersticioso general que mandaba la expedición naval ateniense contra Siracusa en los últimos años de la guerra del Peloponeso.

Se había planeado un ataque nocturno por sorpresa a la ciudad, «pero cuando todo estaba preparado y el enemigo estaba desprevenido», relata Plutarco, hubo un eclipse de luna. «Esto produjo gran terror a Nicias y a todos los que eran lo bastante ignorantes o supersticiosos para temblar ante semejante vi-

sión». Suspendió el asalto cuando podía haber tenido éxito, y la expedición terminó en el mayor desastre ateniense de toda la guerra.

Plutarco atribuye este contratiempo al carácter supersticioso del *demos* ateniense, y a la hostilidad que sentían por la especulación filosófica y astronómica. Si los atenienses hubieran sido más cultos no se hubieran asustado de un eclipse de luna.

Anaxágoras, dice Plutarco, «fue el primer hombre que dio por escrito» una explicación racional de los eclipses de luna, pero su doctrina no tenía «gran prestigio» y circulaba en secreto «sólo entre unos pocos». La discreción era necesaria, porque «los hombres no podían soportar a los filósofos de la naturaleza ni a los visionarios..., que reducían la mediación divina a causas irracionales, fuerzas ciegas e incidentes necesarios». Como resultado de estos prejuicios populares, dice Plutarco, «incluso Protágoras tuvo que partir al exilio, y Anaxágoras, con grandes dificultades, fue salvado de la cárcel por Pericles, y Sócrates, aunque no tenía nada que ver con estas cosas, perdió la vida».[10]

Plutarco no explica por qué se condenó a Protágoras al exilio. Pero un siglo después de Plutarco, en Diógenes Laercio, esta historia estaba llena de detalles dramáticos. Según su versión, el primer libro que Protágoras se atrevió a leer públicamente en Atenas se llamaba *Sobre los dioses.* En el prefacio dice Protágoras: «En lo que se refiere a los dioses, no tengo modo de saber si existen o no. Pero hay muchos obstáculos que impiden el conocimiento: la oscuridad de la misma pregunta y la brevedad de la vida humana».

Según Diógenes Laercio, esto produjo un gran frenesí en Atenas. «A causa de este libro», nos cuenta, «los atenienses lo expulsaron», y «mandaron un mensajero para recoger» el libro «de todos los que tenían una copia» y «quemaron sus libros en la plaza del mercado».[11]

Tamaña incongruencia hubiera debido acabar con este cuento hace mucho tiempo. Según Diógenes Laercio, Protágoras hizo la lectura en casa de Eurípides. Los atenienses estaban acostumbrados a encontrar en sus obras de teatro, no sólo el suave escepticismo protagórico sino calumnias sobre los dioses evidentemente insultantes, como los comentarios desdeñosos de Ión sobre los deseos criminales de los olímpicos,[12] o clara-

mente ateos como la plegaria de Hécuba, preguntándose si Zeus no es otra cosa que «la necesidad implícita en la naturaleza o una quimera de las mentes mortales».[13]

La respuesta definitiva a estos cuentos que perduraban todavía en la era romana la tenemos ya en el mismo Platón, aunque se ha ignorado la clave hasta que el gran clasicista escocés John Burnet la puso de manifiesto en el año 1914, en su *Filosofía griega: de Tales a Platón.* Todas las tonterías sobre Protágoras en Cicerón, Plutarco y Diógenes Laercio, deberían haberse disipado siglos atrás gracias a un pasaje del *Menón* de Platón. Sócrates está hablando con su futuro acusador, Anito, que ha atacado a los sofistas —e implícitamente también a Sócrates— acusándoles de corromper a la juventud.

Sócrates replica que uno de estos maestros, Protágoras, «con su arte amasó más dinero que Fidias —famoso por las nobles obras que produjo— o que cualquiera de los otros diez escultores». Y sin embargo, añade Sócrates, «resultaría sorprendente que los zapateros remendones de viejos zapatos y los que arreglan trajes» durasen más de treinta días «si se supiera que devolvían los trajes o los zapatos en peores condiciones que cuando los recibieron»: rápidamente se morirían de hambre; ¡sin embargo, durante más de cuarenta años toda Grecia no fue capaz de notar que Protágoras corrompía a sus alumnos y despedía a sus discípulos «en un estado peor que cuando se hizo cargo de ellos»! Sócrates concluye que Protágoras murió a los setenta años y «no ha disminuido hasta hoy la gran reputación de que ha gozado».[14]

Burnet observó que este relato en el *Menón* es «bastante incompatible» con la declaración de Diógenes Laercio de que Protágoras «fue procesado y condenado por impiedad» en el año 411 a. J.C., sólo doce años antes del juicio de Sócrates. «Platón presenta a Sócrates», escribió Burnet, «diciendo cosas que hacen imposible creer que Protágoras fue alguna vez procesado por impiedad». Pues Sócrates hizo resaltar, en el *Menón*, el hecho de que el buen nombre de Protágoras permaneció sin mancha hasta la supuesta fecha del diálogo, varios años después de su muerte».[15]

Burnet rechazó por «absurda» la historia de Diógenes Laercio de que las autoridades atenienses recogieron y quemaron

todas las copias del libro en el que Protágoras se expresaba con escepticismo sobre los dioses. Burnet citó pasajes en el *Teeteto* de Platón y en la *Helena*, del orador del siglo IV a. J.C., Isócrates, que muestran «que la obra era leída ampliamente después que Protágoras muriera».[16]

Pero sorprende que Burnet no viera que el discurso que Platón pone en boca de Sócrates en el *Menón*, refuta no sólo las fábulas de Diógenes Laercio sino también las de Plutarco. Si volvemos a esta parte en el *Menón* y lo leemos de nuevo, vemos que Sócrates no limita su defensa a Protágoras sino que la extiende a todos los maestros estigmatizados como sofistas por Anito. Sócrates termina su discurso diciendo que no ha sido solamente «la buena reputación» de Protágoras la que ha permanecido «sin disminuir hasta nuestros días» sino también la de muchos otros, algunos que han vivido antes que él, y otros que todavía están vivos». Esto está en completa contradicción con la noción de una caza de brujas contra los librepensadores.

Sócrates pregunta a Anito triunfalmente: «Entonces, ¿tenemos que creer, de acuerdo contigo, que han engañado y corrompido a la juventud inteligentemente, o que ni ellos mismos eran conscientes de hacerlo? ¿Tenemos que concluir que aquellos a los que frecuentemente se les llama los más sabios de la humanidad *(sophistoi)* han sido tan locos como para esto?»

La respuesta que dio Anito a estas nuevas preguntas también es reveladora. «¿Locos ellos? No, Sócrates», contesta Anito, «locos los jóvenes que les pagan dinero, y más aún los padres que confiaron los jóvenes a su cargo; y más que nadie las ciudades que les permitieron entrar, y no les expulsaron, tanto si tales intentos los realizan extranjeros como ciudadanos».[17] Se queja de que Atenas —y otras ciudades griegas— han sido demasiado tolerantes con los sofistas. ¡Qué extraña contestación si Atenas realmente hubiera expulsado a Protágoras de la ciudad unos años antes, quemado todas las copias de su libro en la plaza del mercado y promulgado «el decreto de Diopites» que iniciaba un ataque general contra los filósofos!

Pero la aguda deducción de Burnet del *Menón* impresionó escasamente a la erudición clásica. Trece años después, en la *Cambridge Ancient History*, Bury vuelve a repetir todas las viejas fábulas sobre Protágoras, aunque añadió una nota a pie de

página diciendo: «Ver en la *Filosofía griega I*, de Burnet, págs. 111 y ss., las razones para rechazar estas historias».

Pero si se aceptan las observaciones de Burnet y se llevan a su conclusión lógica, entonces la «era de la iluminación» no fue —como todavía insistía Bury— una era de caza de brujas y «juicios por blasfemia». Aún ahora, mientras que en general las opiniones de Burnet sobre Protágoras se han aceptado, el resto del relato de la caza de brujas todavía lo tratan muchos eruditos como un hecho histórico. Los eruditos, como los periodistas, odian renunciar a una buena historia mientras puedan relacionarla con una fuente, aunque ésta sea dudosa.

Volvamos a otro filósofo famoso, supuesta víctima de la caza de brujas ateniense. Los siglos posteriores proporcionan muchas y diversas historias sobre Anaxágoras.

Nuestra fuente más temprana sobre un juicio a Anaxágoras es el historiador Diodoro Sículo, que escribió en la época de Julio César y el emperador Augusto. Cuenta la misma historia que contó Plutarco: que Pericles empezó la guerra del Peloponeso para distraer la atención de los cargos escandalosos que presentaron contra algunos de sus amigos. Diodoro añade que «al sofista Anaxágoras, maestro de Pericles», se le acusó «falsamente de impiedad» en el mismo asunto.[18] Diodoro da por sentado que la comedia puede leerse como historia, y la cita inocentemente como prueba. «Hasta Aristófanes ha hecho mención de esto», y cita las líneas 603-606 de su obra de teatro antibélica, *La paz*. Pero en realidad no se menciona a Anaxágoras en esa obra de teatro, ni tampoco en pasajes parecidos relacionados con el origen de la guerra del Peloponeso en *Los acarnienses*. La referencia a Anaxágoras hecha por Diodoro puede venir de la misma comedia perdida de Hermipo, utilizada por Plutarco.

Si hubiera existido un proceso a Anaxágoras por impiedad, Cicerón —que escribió poco antes que Diodoro— lo hubiera mencionado. Hay muchas referencias a Anaxágoras en las obras filosóficas de Cicerón, y en dos de sus ensayos sobre la oratoria Cicerón atribuye la elocuencia de Pericles a las enseñanzas de Anaxágoras.[19] Pero en ningún sitio dice Cicerón que estas enseñanzas fueran un problema para ninguno de los dos.

Diógenes Laercio, en el s. III a. J.C. recopila una rica colección de leyendas sobre Anaxágoras y nos proporciona un revoltijo de inconsecuencias cronológicas y de otras clases, que los eruditos todavía están tratando de desenmarañar.

«Del juicio de Anaxágoras», escribe, «se dan diferentes relatos». Él proporciona cuatro. En uno de ellos, Anaxágoras es condenado por impiedad, pero añade que Pericles le salvó con una multa y un decreto de destierro. Una segunda versión mantiene que fue condenado por tener traidoras conexiones con Persia y escapó a la muerte huyendo. El tercer relato dice que estaba en la cárcel esperando la ejecución, cuando Pericles pronunció un discurso patético, declarándose discípulo de Anaxágoras y rogando al pueblo que liberara a su maestro, lo que ellos realizaron; pero Anaxágoras «no pudo soportar la indignidad sufrida y se suicidó». Una cuarta versión hace que Pericles presente al tribunal a Anaxágoras «tan débil y consumido» que fue perdonado «no tanto por méritos de su caso» como por la compasión que los jueces sintieron por él...[20] Todos los autores que cita Diógenes, excepto uno, son alejandrinos del siglo III de nuestra era. Uno de ellos, Satiro, es famoso por emplear, como si fueran reales, no sólo la comedia ática sino también la tragedia griega, y eso es lo que hizo en su *Vida de Eurípides*.

El examen más cuidadoso de estos y otros documentos antiguos, incluyendo detalles añadidos por los Padres de la Iglesia, ansiosos de condenar a los paganos por intolerancia, se puede encontrar en un extraordinario pero olvidado trabajo, *Anaxagoras and the Birth of Physics (Anaxágoras y el nacimiento de la física)*, de Daniel E. Gershenson y Daniel A. Greenberg. El fallecido Ernest Nagel de Columbia había encargado a un físico y a un clásico escribir lo que iba a ser el volumen primero de una historia de la física.

Todas las referencias antiguas a su vida y trabajo, hasta el comentarista aristotélico Simplicio, del siglo VII de nuestra era, están aquí traducidas y analizadas. Concluyen que «el juicio... es un persistente mito histórico, basado en una verosímil reconstrucción... porque su naturaleza espectacular le sitúa como el primer mártir de la ciencia, y como el predecesor de Sócrates».[21]

Está claro que si la historia fuera algo más que un mito posterior, este aspecto del caso, como precedente del de Sócrates, hubiera sido mencionado por aquellos que vivieron durante el juicio o de los que escribieron sobre él en los años que siguieron a su muerte. Sin embargo, no hay ninguna referencia al proceso de Anaxágoras ni en Tucídides, ni en Jenofonte, ni en Platón.

El silencio de un escritor puede tener muchas explicaciones posibles, pero el silencio de todos los «contemporáneos» no se puede ignorar tan fácilmente. El más sorprendente es el de Tucídides. Pericles es el héroe de su historia, pero no menciona ningún complot que ataque a Pericles valiéndose de amigos como Aspasia y Anaxágoras. El primer historiador «científico» no presta ninguna credibilidad a las explicaciones escandalosas y eróticas que acompañan el origen de la guerra del Peloponeso.[22]

El silencio del «pro-Pericles» Tucídides es igualado por el silencio de los «anti-Pericles», Jenofonte y Platón. Jenofonte atribuye a Sócrates los mismos puntos de vista reaccionarios sobre astronomía que los de Diopites. Hasta cita las palabras de Sócrates: que «el que se entromete» en el estudio de los cuerpos celestiales «corre el peligro de perder su cordura tan completamente como Anaxágoras, que demostró un orgullo insensato en sus explicaciones de la maquinaria divina».[23] Pero Jenofonte no menciona nunca un proceso de Anaxágoras ni un decreto que hubiera convertido en ilegales tales especulaciones sobre astronomía.

En Platón se discute a Anaxágoras más a menudo que a cualquier otro filósofo, y hay muchos sitios donde se hubiera esperado alguna referencia a su proceso si éste hubiera realmente sucedido. En el *Fedro*, Sócrates atribuye a Anaxágoras «la altanería de la mente»[24] y el arte de hablar de Pericles, pero no dice que esta relación causara a Pericles dificultades políticas. En el *Gorgias*, Platón hace que Sócrates argumente que Pericles era un mal «pastor» como hombre de Estado, porque dejó a su «rebaño» peor que cuando lo encontró.[25] Sócrates sostenía que los atenienses durante los últimos años de Pericles «casi le condenaron a muerte» por desfalco... Aquí la historia de Plutarco sobre el ataque a Aspasia y Anaxágoras —de ser verdadera— hubiera proporcionado otro dramático ejemplo de lo veleidoso e ignorante que podía resultar el *demos* ateniense.

En el *Fedón*, Sócrates cuenta a sus discípulos cómo le conmovió en su juventud encontrar en Anaxágoras, por primera vez, la doctrina de que es la mente y no las fuerzas materiales ciegas quien pone en movimiento al universo; no añade que Anaxágoras se convirtió, como él mismo, en víctima de la hostilidad ateniense hacia la especulación filosófica.

En el *Critón*, los discípulos podían haber utilizado el ejemplo de Anaxágoras como argumento para que Sócrates huyera de Atenas, y volviera a establecer una escuela en algún lugar, como Anaxágoras hizo en Lámpsaco.

La *Apología* es el lugar ideal para encontrar una alusión al proceso de Anaxágoras. Burnet, para concluir de una vez por todas su argumentación en contra de la existencia de este proceso de Protágoras, dice: «Además, no hay ninguna referencia a una acusación de Protágoras en la *Apología*, aunque semejante referencia hubiera sido casi inevitable si hubiera existido. Sócrates tenía que retroceder hasta el proceso de Anaxágoras si quería encontrar un paralelo a su propio caso. Por lo tanto, es más sensato abandonar toda la historia».[26]

Pero lo que se deduce del silencio de Sócrates se aplica con igual fuerza a Anaxágoras. Sócrates no menciona en ningún lugar el juicio a Anaxágoras como «un caso paralelo al suyo». Desde luego nombra a Anaxágoras, pero en relación a cosas y propósitos diferentes. Su nombre aparece en una conversación entre Sócrates y su acusador Meleto. Sócrates intenta cambiar el sentido de su acusación, forzando al ignorante Meleto a acusarle de ateísmo. «¿Estás diciendo», pregunta Sócrates a Meleto, «que no honro ni creo en los dioses de la ciudad, pero que honro a otros dioses» —ése era el cargo real de su proceso—, «o que no creo en los dioses en absoluto y que enseño este descreimiento a otras personas?» Desprevenido, Meleto contesta: «Eso es lo que digo, que no crees en absoluto». Entonces, continúa Sócrates: «¡Me asombras, Meleto! ¿Ni siquiera creo que el sol y la luna son dioses, como lo cree el resto de la humanidad?» Meleto contesta: «No, por Zeus, puesto que [la humanidad] dice que el sol es una piedra y la luna, tierra».

Sócrates está encantado con esa respuesta. Ve la oportunidad de dejar a Meleto ante el tribunal como un ignorante. «Mi querido Meleto, ¿crees que estás acusando a Anaxágoras», pre-

gunta Sócrates, «y desprecias tanto a estos caballeros [es decir, los jueces del jurado] opinando que están tan poco familiarizados con las letras [*ápeirous grammaton*] que no saben que los libros de Anaxágoras están llenos de parecidas declaraciones?»

Sócrates continúa diciendo que los jóvenes, a los que, según la acusación, ha llevado por mal camino enseñándoles esas ideas irreligiosas acerca del sol y la luna, pueden comprar el libro de Anaxágoras «por un dracma en la orquesta y reírse de Sócrates si éste pretende que son suyas estas ideas, especialmente cuando éstas son tan absurdas».[27] La palabra *orquesta (orxestra)* podía significar no sólo la parte delantera del teatro, donde recitaba el coro, sino también una sección abierta cerca del *ágora*, donde se ponían a la venta libros y otros artículos.

Esta referencia de Sócrates esboza una pintura de Atenas completamente diferente de la de Plutarco: no era una ciudad intolerante en la cual los trabajos de un filósofo racionalista eran quemados en la hoguera, sino una en la cual semejantes libros estaban libremente a la venta y se leían ampliamente. Sócrates está haciendo a sus jueces una alabanza implícita sobre su cultura y apertura de mente.

Si, por otro lado, Anaxágoras y Protágoras y otros librepensadores hubieran estado perseguidos por sus opiniones, semejante cumplido hubiera sido impensable. Hubiera atacado a los atenienses por su intolerancia. No hubiera hablado de Anaxágoras con un tono tan ligero si éste hubiera encontrado también un destino trágico.

El único caso paralelo al de Sócrates y digno de credibilidad es el de Aristóteles. En el año 323 a. J.C., cuando murió Alejandro, Atenas se levantó contra los odiados ocupantes macedonios y restauró la democracia. Aristóteles, protegido de la corte macedónica de toda la vida, huyó de la ciudad, temiendo por su vida. Una narración antigua presenta a Aristóteles justificando su huida porque no deseaba que Atenas cometiera un segundo pecado contra la filosofía.[28]

Diógenes Laercio traza un paralelismo con el caso de Sócrates. Asegura que Aristóteles huyó para no enfrentarse con el cargo de impiedad. Se basaba el cargo en un poema que supuestamente había escrito Aristóteles rindiendo honores divi-

nos a la memoria de un tirano menor que una vez le había otorgado su amistad. El poema no era bastante motivo para un cargo. Anton-Hermann Chroust, que ha realizado el más exhaustivo estudio sobre la huida de Aristóteles, incluyendo fuentes árabes, llega a la conclusión de que la razón más verosímil para huir de Atenas eran los estrechos lazos que unían al filósofo con los macedonios.[29] Según Chroust, no se habían registrado cargos formales y Aristóteles huyó voluntariamente, llevando consigo sus propiedades personales y sirvientes. Se retiró a la cercana Calcis, probablemente con la esperanza de retornar cuando se restaurara el gobierno de Macedonia, pero murió allí un año después. Su escuela en el Liceo no se cerró, sino que siguió funcionando bajo el sucesor elegido por Aristóteles, Teofrasto.

El gobierno de Macedonia se impuso de nuevo. Pero dieciséis años después hubo un segundo levantamiento y entonces, por primera vez en la historia ateniense, la Asamblea aprobó una ley restringiendo la libertad en las escuelas filosóficas.

El levantamiento terminó con diez años de gobierno de un filósofo, Demetrio de Falero, instalado como dictador por el general macedonio Casandro. En el año 307 a. J.C., elementos rebeldes se aliaron con un general rival para derrocar a Casandro y restaurar la democracia. Demetrio huyó, junto con un grupo de filósofos asociados con él. Uno de ellos era Teofrasto, el sucesor de Aristóteles.

Una de las primeras leyes de la democracia restaurada prohibía a cualquier filósofo abrir una escuela en Atenas sin la autorización expresa de la Asamblea. Ambas escuelas, platónica y aristotélica, estaban empañadas por los privilegios especiales de que gozaron bajo Demetrio de Falero y se las consideraba como fuentes de enseñanzas antidemocráticas e influencia macedonia.

Esta historia, casi desconocida, puede leerse en la *Hellenistic Athens (Atenas helenística)* de W.S. Ferguson. «La filosofía», escribe Ferguson, «desde sus orígenes había sido realmente un movimiento aristocrático. Había sido considerada como peligrosa en los comienzos de la democracia, desde la época de Alcibíades y Critias, mientras que «el mayor crimen de la historia ateniense» se había cometido defendiendo la democracia contra las... enseñanzas de Sócrates».[30]

La nueva ley hubiera acabado con la libertad académica en Atenas y hubiera sometido la enseñanza de la filosofía a regulaciones políticas. Pero la ley, aunque se aprobó con rapidez, pronto fue atacada en la Asamblea. La Atenas demócrata nunca tuvo una constitución escrita, pero había una moción especial, llamada una *graphé paránomos*, que era el equivalente a una moción de inconstitucionalidad. Cualquier ley aprobada por la Asamblea, y durante el primer año de su aprobación, podía ser presentada otra vez a debate y a votación para reconsiderarla si se la atacaba como *paránomos*, o contraria a la ley fundamental. Si la Asamblea votaba a favor de la moción, se invalidaba la ley y se multaba a quien la había propuesto.

La ley, indudablemente, estaba en contra de las tradiciones de libertad de palabra de la Atenas demócrata. En el debate, la ley fue defendida por un prestigioso demócrata, un sobrino de Demóstenes llamado Demócares, que había dirigido la revuelta contra Demetrio de Falero. Sin embargo, la Asamblea votó la revocación de la ley y la multa a Demócares. La libertad académica fue reivindicada, lo que proporcionó los fundamentos para la supervivencia de Atenas como una ciudad universitaria venerable a la cual acudían estudiantes de todas partes del Imperio romano, como Cicerón.

Tres siglos más tarde tendremos una fugaz visión de la atmósfera intelectual de Atenas, de una fuente inesperada, el Nuevo Testamento, en su relato de los viajes de San Pablo como misionero. En otros sitios, Pablo encontró persecución, pero cuando Pablo predicó en Atenas, encontró una ciudad abierta, todavía fascinada por las ideas nuevas. Aunque la ciudad estaba «llena de ídolos» y él se atrevió a argumentar contra el paganismo en el *ágora* «con los que por casualidad estaban allí», encontró más curiosidad intelectual que cargos de impiedad. Algunos de los «filósofos epicúreos y estoicos» le reconocieron y le llevaron al Areópago, sede del antiguo Tribunal de Justicia aristocrático de la ciudad, no para un juicio sino para una discusión filosófica.

«Traes algunas ideas extrañas», le dijeron, «y deseamos saber lo que significan». El autor de los *Hechos* comenta con sorpresa evidente que «todos los atenienses y los extranjeros que viven ahí, emplean su tiempo en contar o escuchar algo nuevo».

Así que Pablo predicó en el Areópago, y recibió una variada pero no hostil recepción. «Cuando oyeron sobre la resurrección de los muertos», su doctrina más sensacional, algunos se burlaron, pero otros dijeron: «Te oiremos sobre esto en otra ocasión». Estaban dispuestos a suspender cualquier juicio y tomarse tiempo para reflexionar. Pablo hizo algunas conversiones; una de ellas, Dionisio el Areopagita, miembro del tribunal de justicia. Los humildes cristianos estaban orgullosos de un converso tan aristocrático. Pablo dejó Atenas sin ser molestado.[31]*

Ésta es la última ojeada que nos proporciona una historia escasa, sobre la libertad filosófica de Atenas hasta el año 529 de la era cristiana, cuando el emperador Justiniano cerró para siempre la Academia platónica y las otras escuelas filosóficas de Atenas, presionado por la intolerancia cristiana y por su propia avaricia imperial que apetecía sus riquezas.

Así pues, desde el siglo VI a. J.C. hasta el siglo VI de nuestra era, la filosofía gozó de libertad en Atenas. Fue un período de mil doscientos años, doble de largo que el período de libertad de pensamiento del Renacimiento hasta nuestros días.

La triste historia de cómo se cerraron finalmente las escuelas la cuenta Gibbon en el capítulo 40 de su *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, desde luego con su elocuencia inigualable, pero también como un tributo a la democracia inesperado en una fuente del siglo XVIII. «Los estudios de filosofía y elocuencia», escribió, «son bien vistos en un Estado popular, que favorece la libertad de investigación, y sólo se somete a la fuerza de la persuasión».[32] Pericles no hubiera deseado un epitafio mejor para su ciudad y las tradiciones de libertad que ésta preservó hasta los límites de las Edades Oscuras.

* Algunos siglos después, la visita de Pablo tuvo resonancia memorable. Un místico cristiano, no identificado, al escribir la primera *síntesis* de teología cristiana con filosofía neo-platónica, usó como seudónimo el nombre de Dionisio el Areopagita. En la Europa medieval fue identificado con el converso de Pablo y sus tratados se consideraron casi canónicos; Santo Tomás de Aquino estaba entre los que escribieron comentarios sobre ellos.

# NOTAS

## *Preludio*

1. Ver *The Works of Plato* (Londres: Bohn, 1908), 6:236, que incluye la biografía debida a Olimpiodoro.
2. Sería fácil ahogarse en el seno de la literatura socrática que se nos ha conservado. Cierta idea de sus dimensiones podemos obtenerla de una tesis doctoral en dos volúmenes presentada en la Sorbona en 1952, y que ofrecía el estudio bibliográfico más completo hasta la fecha: V. de Megalhaes-Vilhena, ***Le Problème de Socrate*** (El problema socrático) y ***Socrate et la légende platonicienne*** (Sócrates y la leyenda platónica) (París: Presses Universitaires de France, 1952), que suma más de 800 páginas, muchas de ellas con abundantes notas a pie de página. Para cubrir toda la literatura socrática que ha aparecido desde entonces necesitaríamos otro volumen.
3. Éstas han sido recopiladas y traducidas por el estudioso del mundo clásico John Ferguson, para la Britain's Open University, en *Socrates: A Source Book* (Londres: Macmillan, 1970). Di con este volumen hace muchos años mientras hojeaba libros en la Foyle's de Londres. No se ha publicado en Estados Unidos. Incluso estos, en su mayoría, pobres fragmentos llenan 355 páginas a doble columna. La colección Ferguson pone también a disposición del público inglés una tercera *Apología de Sócrates* poco conocida, del orador griego Libanio del siglo IV d.C.

## *Capítulo 1*

1. Aristóteles, *Política*, 1.1.10.
2. *Ibid.*, 2.1.9-10.
3. *Ibid.*, 2.1.2.

4. Jenofonte, 7 vols. (Loeb Classical Library, [L.C.L.], 1918-1925), *Memorables*, 3.8.10-11 (4:229).
5. *Ibid.*
6. Platón, *La República*, 7.537 D7ss.
7. Aristóteles, *Política* (L.C.L., 1932), 1.2.1 (3).
8. *Ibid.*, 3.9.9.
9. Kurt von Fritz en el *Oxford Classical Dictionary* [O.C.D.], editado por H.G.L. Hammond y H.H. Scullard, 2.ª ed. (Oxford: Clarendon Press, 1970), sobre Antístenes.
10. Ateneo, 5.221d.
11. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, 2 vols. (L.C.L., 1925), 6.8 (2:9).
12. Platón, *Fedro*, 260C.
13. *Política*, 3.7.2 (Loeb, 241-243 y nota, 240).
14. Platón, 8 vols. (L.C.L.), 1925-1931), *Gorgias* 516C, 517A (5:497-499).
15. *Ibid.*, 521D (Loeb 4:343-345).
16. *Memorables*, 4.6.12 (Loeb 4:343-345).
17. *Ibid.*, 3.9.11-13 (Loeb 4:229-231).
18. *Ibid.*, 3.2.1.
19. *Política*, 5.9.1.

*Capítulo 2*

1. Homero, *Iliada*, 15.558,22.429.
2. *Ibid.*, 1.263. Richard J. Cunliffe, *Lexicon of the Homeric Dialect* (Londres: Blackie & Sons, 1924).
3. Homero, *Odisea*, 9.317.
4. Homero, *Odisea*, 2 vols. (L.C.L., 1919), 9.40 y ss. (I:305).
5. *Ibid.*, 9.176.
6. *Ibid.*, 9.252 ss. (Loeb I: 321).
7. *Política*, 1.1.12 (Loeb 13).
8. *Odisea*, 3.71-74.
9. Homero, *Odisea*, editada por William B. Standford, 2 vols., 2.ª ed. (Londres: Macmillan, 1959), 1:357.

*Capítulo 3*

1. Platón, *El Político*, 229B.
2. *Memorables*, 1.2.9-12 (Loeb 4:15-17).
3. *Ibid.*, 1.2.56 (Loeb 4:39).
4. Traducción de Dorothy Wender, *Elegies* 847-850, en *Hesiod and Theognis* (Londres: Penguin Press, 1976), 126.
5. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 1.309.
6. *Ibid.*, 1.248-264 (21-23).

7. *Memorables*, 1.2.59 (Loeb 4:41).
8. *Ilíada*, 2.216-219.
9. *Memorables*, 1.2.59 (Loeb 4:41).
10. *Ilíada*, 2.216-219.
11. Ver el artículo sobre Tersites de *Der Kleine Pauly* (Munich, 1979). Esta versión resumida en cinco volúmenes de la monumental *German Encyclopaedia of Classical Antiquity* de 90 volúmenes, es familiarmente conocida como la «Pauly-Wissowa» a raíz de los nombres de sus principales editores.
12. Luciano, 8 vols. (L.C.L., 1960). *Historia verdadera* 2 (1:325).
13. Sorprende ver cómo esta animadversión homérica contra Tersites ha perdurado hasta hoy en el seno de los estudios clásicos. Es ya un tópico el tratamiento esnob que se le da en el *Oxford Classical Dictionary*, donde se le describe como un compañero repugnante y mal hablado que se queja amargamente ante Agamenón hasta que Odiseo le hace callar. El *O.C.D.* añade: «Evidentemente, por su descripción, es de bajo linaje». El equivalente alemán de lo dicho en el *O.C.D.* es más duro. En *Der Kleine Pauly* se describe a Tersites como *Meuterer*, *Laesterer* y *Prahlhans* —amotinador, calumniador y fanfarrón—. Su ataque contra Agamenón recibe el apelativo de *Hetzrede* —el discurso airado de un agitador sin escrúpulos—. Ningún trabajo germano o británico sobre Tersites, pues, habla de él como del primer hombre común que intentó ejercer la libertad de expresión en las asambleas de Homero. Pero en el artículo del *O.C.D.* sobre la Democracia, el venerable Victor Ehrenberg habla de él como del «germen de la democracia griega». Escribe así: «A partir de Tersites hubo siempre un movimiento contra el poder de los nobles y los ricos, puesto que las capas más bajas de la sociedad libre intentaban obtener la plena ciudadanía.»
14. Homero, *Ilíada*, 2 vols. (L.C.L., 1925), 1.224-227 (1:19-21).
15. *Ibid.*, 165-168.
16. *Ibid.*14.80 y ss (Loeb 2:73).
17. *Gorgias*, 525E.
18. *La República* 10.620C.
19. Platón, editado por Edith Hamilton y Huntington Cairns (Princeton University Press, 1971), *Apología*, 41B (25).
20. *Ibid.*, *El banquete* 174C (52).
21. *Ibid.*, *Cratilo* 395A (433).
22. *La República*, 3.389C ss.
23. *Ibid.*, 3.390A (citando la *Ilíada*, 1.225).
24. *Ibid.*, 2.383A.
25. *La República*, editada por James Adam (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 7:522D.
26. Esquilo, *Orestíada*, 1429-1443.

*Capítulo 4*

1. *Política*, 1.1.8-11.
2. *Ilíada*, 9.440 y ss.

3. *Memorables*, 1.6.1-15.
4. Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), 148, Fragment 14 Ox. Pap. traducido.
5. *Ibid.*, 147.
6. Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diel's Fragmente der Vorsokratiker*, 2.ª ed. (Oxford: Clarendon Press, 1966), 1.13.2 (141).
8. Platón, *Protágoras*, 319B-C (Loeb 4:125).
9. *Ibid.*, 319D (Loeb 4:127).
10. *Ibid.*, 322B-C (Loeb 4:133-135).
11. *Ibid.*, 328D (Loeb 4:151).
12. *Ibid.*, 361C (Loeb 4:257).
13. *Ibid.*, 329A (Loeb 153).
14. Heródoto, 4 vols. (L.C.L., 1922-1931), 5.78 (3:87).
15. Esquilo, *Obras*, 2 vols. (L.C.L., 1922-1926), 1:109.
16. *Ibid.*, 1.241 y ss.

*Capítulo 5*

1. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 3.8.6-9 (L.C.L., 165).
2. *Ibid.*, 3.8.1-5 (Loeb 163-65).
3. Cito aquí la viva, moderna y coloquial traducción de las *Memorables* de Jenofonte de Anna S. Benjamin (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1972), 4.4.9 (122).
4. Para quienes deseen ir orientados por entre la compleja discusión del *Hipias mayor*, les recomendamos el comentario y excelente nueva traducción de un estudioso de la Universidad de Tejas, Paul Woodruff, *Hippias Major* (Indianápolis y Cambridge: Hackett Publishing Co., 1982).
5. Platón, *Hipias mayor* (Loeb 6:334).
6. *Ibid.*, *Hipias menor* (Loeb 6:426).
7. *Ibid.*, 376C (Loeb 6:475).
8. Platón, *Menón*, 99E y ss. (Loeb 4:369).
9. *Ibid.*, 80A-B (Loeb 4:297-299).
10. *Ibid.* (Loeb 263).
11. *Ibid.*, 80B.
12. Cicerón, *Academia*, 1.4.16 (Loeb 19:425).
13. Cicerón, *De Natura Deorum (Sobre la naturaleza de los dioses)*, 1.5.11 (Loeb 19:15). Es curioso que esta cita no aparezca en el, por lo demás, imponente *Socrates: A Source Book* compilado por John Ferguson (Londres: Open University Press, 1970).
14. San Agustín, *Confesiones*, 2 vols. (L.C.L., 1912), 7.20 (1:393).
15. San Agustín, *Contra los académicos*, 2.6.14 (Ferguson, A *Source Book*, 312).
16. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 7 vols. (L.C.L., 1965), 8.2 (3:15).
17. *Ibid.* (Loeb 3:13).

18. *Memorables*, 1.2.12.
19. *Ibid.*, 1.2.13-14 (Loeb 4:19, ligeramente revisado).
20. *Ibid.*, 1.2.15-16 (Loeb 4:19).
21. *Ibid.*, 1.2.9 (Loeb 4:17).

*Capítulo 6*

1. Aristóteles, *Metafísica*, 2 vols (L.C.L., 1933), 1.6.2 (1:43; las itálicas han sido añadidas).
2. *Ibid.*, 1.6.3 (Loeb 1:43).
3. Platón, *Teeteto*, 147B (Loeb 2:23).
4. Platón, *Fedro*, 260B (Loeb 1:515).
5. Diógenes Laercio, 6.18 (Loeb, 2:9).
6. *Fedro*, 260B-D (Loeb 1:515-517).
7. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Londres: Penguin Press, 1968), 113.
8. *Metafísica*, 8.9.22 (Loeb 2:249).
9. Platón, *El Político*, 294A-C (Loeb 3: 133-135).
10. Jenofonte, *Apología*, 14-16 (4:497).
11. Platón, *Apología*, 21A (Loeb 1:81).
12. Jenofonte, *Apología*, 16-17 (Loeb 4:651).
13. Platón, *Apología*, 21B (Loeb 1:81).
14. Pongo por testigo la obra de Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1940) de si soy, también yo, despiadado a la hora de emitir este juicio. Define *eironeia* como «ignorancia intencionada tendente a provocar o confundir al antagonista, un tipo de argumentación usado por Sócrates contra los sofistas...; por regla general, falsa modestia». Otro testimonio autorizado es el romano Quintiliano, el más prestigioso teórico de la retórica de la Antigüedad. Él escribió que Sócrates recibió el calificativo de «irónico» porque «representaba el papel de un ignorante que reverenciaba a los otros como sabios», haciéndoles aparecer, finalmente, como los más insensatos (*Formación del Orador*, 9.2.46). Esta cita está extraída del Ferguson *Source Book*.
15. Platón, *Apología*, 20C (Loeb 1:79).
16. *Ibid.*, 23C (Loeb 1:89).
17. *Gorgias*, 515E (Loeb 5:495).
18. *Menón*, 94E (Loeb 4:351).

*Capítulo 7*

1. Cicerón, *Bruto*, 12,46 (Loeb 5:49).
2. Platón, *Apología* (Loeb 1:408).
3. *Gorgias*, 463-B (Loeb 5:313).
4. *Ibid.*, 502D-E (Loeb 5:451-453).
5. *Retórica*, 1.1.1. (Loeb 3).

6. *Ibid.*, 1.1.11-13 (Loeb 11-13).
7. Citas de la *Analítica Pr.*, 70a10, y *Retórica*, 1355a6.
8. Uso aquí la traducción de Lane Cooper (Norwalk, Conn.: Appleton-Century, 1950, p. 12), que es más clara que la versión de la Loeb cuando afronta el, a menudo, tortuoso griego de Aristóteles.
9. *Retórica*, 1.8.13 (Loeb 145-147).
10. Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon* [L.S.J.].
11. *Ética a Nicómano*, 5.10.6 (Loeb 317).
12. Cito aquí a partir del comentario y traducción de la *Política* de Aristóteles de Ernest Barker (Oxford: Clarendon Press, 1946), 146n4. El original griego del juramento se nos ha conservado en *Pollux* (8.122) —una obra retórica griega enciclopédica y excéntrica de la época del Imperio romano—, tal como se le cita en el indispensable comentario de 4 volúmenes de W.L. Newman de la *Política* de Aristóteles: *The Politics of Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1887), 1:273n1).
13. *El Político*, 294A-B y ss (Loeb 3:133-135).

*Capítulo 8*

1. *Política*, 1.1.9-10. El término griego utilizado por Aristóteles es *adzyx* y, normalmente, en este pasaje se traduce por «aislado», tal como recomienda el L.S.J. y Loeb adopta. Pero yo me aventuro a sugerir que ésta es una interpretación demasiado estrecha de la metáfora. Una pieza aislada en un tablero de damas está, sin duda alguna, indefensa, como un hombre sin una ciudad, pero puede ser rescatada y llevada a una formación protegida. La pieza aislada es todavía parte del juego. En cambio, una pieza aislada de un juego de damas no es ningún juego en absoluto. Esto es lo que Aristóteles quiere dar a entender con *apolis* (sin ciudad), puesto que define al hombre de tales características como aquel que no tiene ciudad «por naturaleza y no por *tyche* —destino o suerte—. Aristóteles usa el término *adzyx* describiéndolo literalmente como «sin yugo», tal como se aplica a los bueyes. También vino a significar «sin pareja», «soltero» y, por tanto, parece que la mejor traducción en este contexto es la de «solitario».
2. Platón, *Apología*, 29E (Loeb 1:109).
3. *Política*, 1.2.15-16 (Barker, 7).
4. Aristóteles, *Constitución de Atenas* (L.C.L., reimpresión 1961), 8.5 (31).
5. Plutarco, *Vidas paralelas*, 11 vols. (L.C.L., 1959-1962, reimpresión); *Vida de Solón*, 20.1 (1:457).
6. Tucídides, 4 vols. (L.C.L., 1920-28), 2.40.2 (1: 329).
7. Platón, *Apología*, 30E (Loeb 111-113).
8. *Ibid.*, 32A (Loeb 116).
9. *Ibid.*, 31C-D (Loeb 115).
10. Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 17.4-5 (Loeb 4:43), y *Oradores áticos*

*menores*, 2 vols. (L.C.L., 1941-1957); Andócides, *Contra Alcibíades*, 22 (1:561).
11. Tucídides, 3.37.
12. *Ibid.*, 3.33.5 y ss. (Loeb 2:63).
13. *Ibid.*, 3.48 (Loeb 2:85).
14. *Ibid.*, 3.49 (Loeb 2:87).
15. Platón, *Apología*, 32E (Loeb 1:119).
16. Plutarco, *Vida de Nicias* (Loeb 3:257).
17. Plutarco, *Nicias y Alcibíades*, traducido por Bernadotte Perrin (Nueva York, 1912), 221.
18. Diodoro Sículo, 14.5, citado a partir del *Source Book* de Ferguson, 187.
19. Aristófanes, *Las aves*, 1.1282.
20. Ver la obra de Douglas M. MacDowell *The Law in Classical Athens* (Londres: Thames and Hudson, 1978), 180-181, 188-189. El informe más completo y juicioso de este penoso episodio es todavía el de George Grote en su *History of Greece* (Londres: J. Murray, 1888), 6:392 y ss.
21. Platón, *Apología*, 32B (Loeb 1:117). *Las Helénicas* de Jenofonte (1.7.1-35) brindan, substancialmente, la misma información, y también, con brevedad, la *Constitucion de Atenas* de Aristóteles (100.34), pero ahí, curiosamente sin mención de Sócrates.
22. *Ibid.*, 32C-D (Loeb 117).
23. Juvenal, *Sátira décima*, 1.356.
24. Platón, *Apología*, 30B (Loeb 1.109). Loeb traduce este pasaje como «la perfección de tu persona», pero «persona» suprime la antítesis con alma. El término griego que Loeb traduce por «persona» es *somaton*, el genitivo plural de la palabra *soma*, o cuerpo. Para los antiguos griegos la perfección de la persona implica, generalmente, la del cuerpo y la del alma.
25. John Burnet, *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 123.
26. Aristóteles, *Sobre el alma*, 413a3 (Loeb 73).

*Capítulo 9*

1. *Memorables*, 3.7.2-7 (Loeb 4:215-217).
2. Desde luego, el peor ejemplo de esnobismo en el canon platónico es la descripción desdeñosa en la *República* de los filósofos rivales arribistas: «Esa multitud de pretendientes de imperfecta condición, cuyas almas están agobiadas y quebrantadas por sus viles oficios, al igual que sus cuerpos están mutilados por la práctica de su oficio», y cuyo retrato es «precisamente el del calderero calvo y pequeño que, habiéndose liberado recientemente de sus cadenas y disponiendo de algún dinero, toma un baño, se viste con ropas nuevas como un flamante novio y está a punto de casarse con la hija de su [antiguo] dueño que ha caído en la pobreza»: (6:495E [Loeb 2:47-49]). Pero

Platón pone las palabras, fuertes palabras, de este pasaje en boca de Sócrates muchos años después de su muerte. No hay evidencia de que el Sócrates histórico hablara con tanta arrogancia. Por otro lado, Sócrates no hubiera podido mantener el afecto, que duró toda la vida, del mayor de sus discípulos, Antístenes, de humilde cuna; su madre era de Tracia, razón por la que él fue objeto de burlas (Diógenes Laercio, 6.1) por no ser de pura sangre ática. Varios estudiosos creen que ésta fue la calumnia de Platón contra su rival del siglo IV, Isócrates. Ver el comentario de este pasaje de la edición de *La República* de Platón de Adam revisada por D.A. Rees (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 2.29. El pasaje de *La República* de Platón fue el modo curioso con que Platón demostró su propia seguridad como filósofo y como «caballero».

Es fácil entender por qué Antístenes odiaba a Platón, y, según Diógenes Laercio (3.35 [Loeb 1:309]), escribió un diálogo en que le atacaba bajo el nombre de Sathón, un juego de palabras obsceno creado a partir del nombre Platón.

El L.S.J., apoyándose en el latín, nos ayuda a entender el juego de palabras. No menciona la sátira de Antístenes contra Platón, pero dice que *sathe* (de la que presumiblemente deriva Sathón) era el término griego para *membrum virile*. Éste fue el lado menos celestial de la antigua controversia filosófica.

3. Jenofonte, *Económico*, 2.3 (Loeb 4:375).
4. Plutarco, *Vida de Arístides*, 1.9 (Loeb 2:215).
5. Libanio, *Apologia de Sócrates*, citada en una nota a pie de página por Eduard Zeller en *Socrates and the Socratic Schools* (1885; Nueva York: Russell & Russell, 1962, reimpresión), 3.7 (56n).
6. Demóstenes, 7 vols. (L.C.L., 1984), *Contra Eubúlides* 1.30 (6:253).
7. Jenofonte, *Apología*, 29 (Loeb 4:659-661).
8. *Menón*, 95A (Loeb 4:351).
9. *Teeteto*, 173C-E (Loeb 2:119-221).
10. El informe más completo lo encontramos en François Ollier *Le Mirage Spartiate* (París, 1933; Nueva York: Arno Press, 1973, reimpresión).
11. Aristófanes, 3 vols. (Loeb, 1931-38), *Las aves*, 1.1281-1282 (2:251).
12. Plutarco, *Vida de Alcibiades*, 23, 3 y ss. (Loeb 6:63).
13. *Gorgias*, 515 E (Loeb 5:495).
14. *Gorgias*, traducido por Eric R. Dodds (Oxford Clarendon Press, 1959), 357.
15. Platón, *Gritón*, 45A (Loeb 1:157).
16. Véase, por ejemplo, el brillante esfuerzo por resolverlos llevado a cabo por el gran clasicista estadounidense Gregory Vlastos en «Socrates on Political Obedience and Disobedience», *Yale Review* 63 (verano 1974), 4:517-534).
17. *Critón*, 52E (Loeb 1:185).
18. Burnet, *Eutifrón*, 207.
19. *Memorables*, 3.5.13-15, 4.4.15 (Loeb 4:197, 317).
20. *La República*, 8.544C (Loeb 4:195).

21. *Critón*, 45B y ss. (Loeb 1:159).
22. *OCD*, en *Thyrtaeus*.
23. *Protágoras*, 342A y ss. (Loeb 4:195).
24. En este pasaje utilizamos la versión del *Gorgias* de W. K. C. Guthrie (Londres, Penguin Press, 1960), 77.
25. Alfred E. Taylor, *Plato: The Mann and His Work* (Nueva York: Dial Press, 1936), 255.
26. *Las aves*, 1.1013.
27. Tucídides, 2.39 (Loeb 1:325).
28. Jenofonte, *Obras menores*, 14.4 (Loeb 7:185).
29. Véase C.D. Hamilton, *Sparta's Bitter Victories* (Ithaca: Cornell University Press, 1979).
30. *Protágoras*, 342D (Loeb 4:195-197).
31. Platón, *Las Leyes*, 2 vols. (Loeb Classical Library, 1934), 950 (2:505).
32. La mejor discusión al respecto se halla todavía en la obra monumental de George Grote: *Plato and The Other Companions of Socrates*, 3 vols., 2.ª ed. (Londres: J. Murray, 1867), 3:578 y ss. En el indispensable comentario en dos volúmenes de James Adam sobre *La República*, el índice cita no menos de 14 referencias bajo el título de «Rasgos espartanos de *La República* platónica». Platón mostró algunas reservas respecto de Esparta y Creta, especialmente por lo que hace a las virtudes marciales. Sin embargo, en lo fundamental las admiraba, especialmente porque eran sociedades cerradas.

*Capítulo 10*

1. Sobre el espionaje en Esparta, véase Tucídides, 4.80; Jenofonte, *La Constitución de los lacedemonios*, 4.4; y Plutarco, *Vida de Licurgo*, 28.
2. *Política*, 5.9.3 (Loeb 461).
3. Estos fragmentos están perfectamente recogidos en el *Source Book* de Ferguson, 172-173.
4. Plutarco, *Moralia*, 16 vols. (L.C.L., 1956, reimpresión), *Sobre la Educación* 10C (1:49).
5. Platón, *Apología*, 18B-D (Loeb 1:71-73).
6. Ferguson, *Source Book*, 173.
7. Platón, *Apología*, 18B-19C (Loeb 1:73-75).
8. *La República*, 379A.
9. Freeman, *Ancilla*, 22, Frag. 116, 117, y 12.

*Capítulo 11*

1. Aristófanes, *Las nubes*, 1397-1400.
2. Las únicas palabras de desaprobación son una breve referencia a la dictadura de los Treinta en la *Carta Séptima* (L.C.L., 1966), 324D (479). Platón escribe ahí que los Treinta «en poco tiempo me hicieron

añorar el anterior gobierno —es decir, la democracia— como una edad dorada». Pero los estudiosos no están todavía seguros de que esta carta sea genuina.

3. Platón, *Apología*, 36B (Loeb 29); B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, 5 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1982).
4. Burnet, *op. cit.*, 153.
5. Aristófanes, *Los caballeros*, 1.479-480 (Loeb 1:169).
6. *La República*, 365D (Loeb 1:137). Al argumento de que todo es inútil contra el castigo de los dioses por engaño, Adimanto responde cínicamente: «Bien», y continúa Adimanto: «Si no hay dioses, o nada tienen que ver con los actos de los hombres, tampoco nosotros necesitamos eludir su vigilancia». Pero, ¿qué si existen? Adimanto dice que los poetas, que son la fuente de conocimiento acerca de los dioses, dicen que podemos asegurarnos su perdón «mediante sacrificios y dulces votos». Por lo tanto concluye: «Lo que hay que hacer es cometer injusticias y luego ofrecer sacrificios con los beneficios de nuestros delitos». Sócrates combate este punto de vista. Su tesis es la de que la «justicia es mejor que la injusticia» (368B [Loeb 1:147]).
7. *Las leyes*, 856B (Loeb 1:209).
8. A.W. Gomme, A. Andrewes y K.L. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides* (Oxford: Clarendon Press. 1981), 5:129.
9. Tucídides, 6.60 (Loeb 3:287).
10. *Ibid.*, 8.65-66 (Loeb 4:301-305, con pequeñas correcciones).
11. *Constitución de Atenas*, 34,3 (Loeb 101).
12. *Ibid.*, 35.1.
13. Platón, *Apología*, 39D (Loeb 1:139).
14. *Constitución de Atenas*, 60.2-3 (Loeb: 113-115).
15. Platón, *Eutifrón*, 15D (Loeb 1:59; las itálicas están añadidas).
16. El L.S.J. define el uso del término homérico *thes* como siervo. Pero tanto el léxico homérico de Cunliffe como el viejo diccionario alemán sobre Homero, de Georg Autenrieth, coinciden en que significa trabajador a sueldo, oponiéndose así —añade Autenrieth— a *demos*, «siervo procedente del botín de una victoria o esclavo». El verbo correspondiente *theteuein* significa trabajar por un salario fijo. Standford, en su comentario sobre la *Odisea*, donde el término también aparece (18.3.12), coincide con ambos.
17. *Ilíada*, 1.444-445.
18. *Eutifrón*, 4C (Loeb 1:15).
19. *Ibid.*, 4B (Loeb 1:13-15).
20. Platón, *Apología*, 21A y ss. (Loeb 1:81).
21. *Ibid.*, 23C (Loeb 1:89). Merece la pena leer la frase griega que Loeb traduce «de tu partido democrático». El L.S.J. define *plethos* como «un gran número, masa, multitud...; de aquí, la gente común... también el gobierno del pueblo, la democracia». Hay un matiz de desprecio en esta palabra. El Sócrates de Platón no usa el término *demokratia*, o democracia, que tenía valor positivo tanto a oídos atenienses como a los nuestros.
22. Burnet, *op. cit.*, 90.

23. Lisias, *Discursos* (L.C.L., 1930), 10.4 (199-201).
24. *Ibid.*, 16.4 (Loeb: 375-377).
25. *Ibid.*, 12.52 (Loeb: 253).
26. Jenofonte, las *Helénicas*, 2.4.8 (Loeb 1:147).
27. *Ibid.*, 2.4.43 (Loeb 1:171).

*Capítulo 12*

1. *Memorables*, 1.2.32 (Loeb 4:27).
2. *Las Helénicas*, 2.4.21 (Loeb 1:157).
3. *Constitución de Atenas*, 35.4 (Loeb: 103).
4. *Memorables*, 1.2.33-38 (Loeb 4:29-31).
5. *Ibid.*, 1.2.29-31 (Loeb 4:25-27).
6. Platón, *Carta séptima*, 342C (Loeb 479).
7. *Ibid.*, 176D (Loeb 91).
8. El *Erixias* puede encontrarse en el libro *Plato* de Jowett, 2:559; o en la edición de Bohn, 4:59.
9. Plutarco, *Vida de Teseo*, 24.2 (Loeb 1:53).
10. *Ilíada*, 2.547 (Loeb 1:91). Aquí, sin embargo, *demos* se traduce por «tierra» apoyándonos en el léxico homérico de Cunliffe, aunque en la línea 198 del mismo libro de la *Ilíada* tanto Loeb como Cunliffe traducen *demou andra* por «hombre del pueblo común». Los antiguos detractores de Atenas argumentaron que esta referencia homérica era una interpolación tardía en el texto. La controversia la hallamos hábilmente resumida en Alan J. Wace y Frank H. Stubbings, *Companion to Homer* (Londres: Macmillan, 1962), 239.
11. *Timeo*. 19E-20B (Loeb 7:25-27).
12. *Ibid.*, 21C (Loeb 7:31).
13. *Las Helénicas*, 2.3.25 (Loeb 1:125).
14. *La República*, 414C-415A (Loeb 1:301-305).
15. *El Político*, 293A-C (Loeb 3:131). Las itálicas, naturalmente, han sido añadidas.
16. *La República*, 4.424A, 5.449C, 457Css (Loeb 1:331, 427, 453 y ss.).
17. *Ibid.*, 5.459C-E (Loeb 1:461).
18. *Ibid.*, 540D ss (Loeb 2:231-233 ss).
19. *Ibid.*, 6.500C (Loeb 2:69).
20. El término griego en el texto es *sophrosyne*, generalmente traducido por «moderación». La traducción, aquí, de Shorey, «sobriedad» es, en esta contexto, francamente irónica. *República*, 500D (Loeb 2:71).
21. *Ibid.*, 501A-C (Loeb 2:73).

*Capítulo 13*

1. Platón, *Apología*, 23E (Loeb 1:91).
2. Ferguson, *Source Book*, 177n.

3. *Constitución de Atenas*, 34.3 (Loeb 101). Aristóteles explica que, cuando Atenas perdió finalmente la larga guerra contra Esparta, hubo dos elementos que buscaron el fin de la democracia. Uno de ellos lo integraban los aristócratas que se habían exilado bajo la democracia, rehabilitados después por los espartanos, o los que habían sido miembros de las *hetaireiai*, clubs antidemocráticos. El otro era el de los notables que no fueron miembros de dichos clubs, pero aun así, no inferiores en reputación a cualquiera de los ciudadanos. Estos últimos «deseaban la antigua constitución», aunque en realidad se trate de un eufemismo por democracia limitada. «Miembros de este partido fueron Arquino, Anito, Clitofón y Formisio, mientras que su principal líder fue Terámenes». Así se impuso en Atenas el gobierno de los Treinta.
4. Isócrates, 3 vols. (L.C.L., 1928-1945, reimpresión), *Contra Calímaco* 23-24 (3.269). Trasíbulo fue un político y general ateniense, un aristócrata que se inclinó en 411 y 404 por la democracia y llegó a ser líder militar de la oposición que derrocó a los Treinta. Su biografía la hallamos en las *Vidas de grandes generales* del escritor romano Cornelio Nepote.
5. *Constitución de Atenas*, 27.3 (Loeb 82-83).
6. Diógenes Laercio, 2.43 (Loeb 1:173).
7. *Ibid.*, 6.10 (Loeb 2:11).
8. Temistio, 20.239C.
9. Esta relación parece haber inspirado otra curiosa pero espúrea anécdota sobre Sócrates en Diógenes Laercio. Nos cuenta que Lisias, el orador más famoso de su época, escribió un discurso para que Sócrates lo pronunciara el día del juicio, y que, naturalmente, Sócrates rechazó: «Un buen discurso, Lisias, pero no está hecho a mi medida.» Diógenes Laercio explica que se trataba de un discurso más forense que filosófico. Lisias argumentaba, a su vez, que «si se trata de un buen discurso, ¿cómo puede no adecuarse a tu persona?» «Bien», replicó Sócrates, «tampoco finos vestidos o zapatos me irían bien» (Diógenes Laercio, 2.41) (Loeb 1:171). Esta deliciosa anécdota podría haber ocurrido, pero no fue así, o tendríamos noticia de ella en algún lugar. El texto de un discurso de defensa de Sócrates escrito por Lisias hubiese sido una valiosa adición a sus discursos, muchos de los cuales se nos han preservado como modelos de estilo ático. En cualquier caso, ni siquiera Lisias hubiera podido urdir, con toda probabilidad, una defensa mejor que la que presenta la *Apología* de Platón.
10. Lisias, 22 y ss. Pero una historia atractiva difícilmente muere. La venerable enciclopedia de la Antigüedad Clásica «Pauly-Wissowa», aunque menciona el discurso de Lisias, sin embargo omitió completamente la historia del exilio de Anito de Atenas y «alegó» su eventual muerte por lapidación en Heraclea. El O.C.D. dice tan sólo, con absoluta parquedad, que las noticias sobre el destierro y asesinato de Anito pueden ser invenciones tardías. Pero, más reciente, *Der Kleine Pauly* (1: col.417) concluye finalmente que el último servicio de Anito como *arcon* «refuta la leyenda» del trágico final de Anito.

11. Diógenes Laercio, 2.44 (Loeb 1:173).
12. Los oradores del siglo IV Lisias e Isócrates fueron ambos amigos de Sócrates, Lisias, que sufrió mucho bajo los Treinta, nunca defiende a Sócrates. Isócrates, que llegó a cumplir 98 años y no murió hasta 61 años después del juicio, tan sólo hace una breve referencia en defensa de Sócrates a lo largo de su abundante obra, que ocupa tres volúmenes de la Loeb. En su *Busiris*, nueve años posterior al juicio, y replicando al panfleto perdido de Polícrates cuando Sócrates, dice: «Hubiera podido pensarse que escribías un panegírico de él cuando sostienes que Alcibíades era discípulo suyo. Nadie pensaría jamás en Alcibíades como discípulo de Sócrates, aunque todos estuvieran dispuestos a reconocer sus excepcionales cualidades». (Ferguson, *A Source Book*, 177). Isócrates omite discretamente cualquier mención de Critias, a quien Polícrates agrupaba con Alcibíades como los dos peores ejemplos de entre los discípulos de Sócrates.
13. Esquines (L.C.L. 1919), 1.173 (139).
14. *Apología*, 29 (Loeb 4:661).
15. *Menón*, 92E-93A (Loeb 4:345).
16. *Ibid.*, 94A (Loeb 4:351).
17. Jenofonte, *Apología*, 30-31 (Loeb 4:661).

Capítulo 14

1. Platón, *Apología*, 36A (Loeb 1:127).
2. Jenofonte, *Apología*, traducida por Sarah Fielding (1762; Londres: Everyman, 1910).
3. Jenofonte, *Apología*, 4-8 (Loeb 4:643-647).
4. *Ibid.*, 32 (Loeb 4:661).
5. Las fuentes principales de este uso tardío de *megalegoria* son tres tratados antiguos sobre Literatura griega: Longino, *Sobre lo sublime* (8.4), el ensayo crítico del historiador Dionisio de Halicarnaso *Sobre Tucídides* (27), y Demetrio, *Sobre el estilo* (29). Se cree que Longino escribió en el siglo I de nuestra era; Dionisio de Halicarnaso empezó a enseñar retórica en Roma alrededor del 30 a. de J.C.; y el *Sobre el estilo* de Demetrio suele considerarse como no anterior al siglo I a. J.C., aunque el L.S.J. lo atribuye extrañamente a Demetrio Falereo que vivió a finales del siglo IV a. J.C.
6. Uno de estos manuales, W.S. Tyler, *Apology and Crito* (Nueva York y Londres: Appleton, 1871), en una nota sobre este pasaje, lo adscribe directamente a la *Apología* de Jenofonte y dice: «*Mega legein* indica propiamente jactancia... tiene el aparente orgullo y arrogancia de la que Sócrates decía que temía que pudiera ofender y que, en realidad, ofendió a los jueces.» Tyler añade que Jenofonte «habla de la *megalegoria* que todas las *Apologías* atribuyen a Sócrates en su defensa». De modo que el relato platónico presta su apoyo al de Jenofonte. Una de las mejores ediciones de la *Apología* y el *Critón* de Platón, la debida a John Dyer y revisada por Thomas Day Seymour

(1885; Boston: Ginn and Co., 1908), explica que *megalegein* debe leerse «en el sentido de *megalogorein*» (*Apología*, 20E nota). El mejor de los comentadores de la *Apología* de Platón de este siglo, John Burnet, en su *Euthyphro, Apology and Crito* (Oxford: Oxford University Press, 1924), escribe: «Nadie que lea la *Apología* platónica de Sócrates desearía nunca que él hubiera escrito otra defensa.» Sostiene, contra el punto de vista de Jenofonte en el sentido de que Sócrates provocó deliberadamente a los jueces, que, en realidad, «es el discurso de quien deliberadamente va más allá de la inmediata defensa o persuasión de los jueces» (p. 65). Burnet reconoce que «*megalegoria* tiene normalmente un sentido peyorativo, y que el Sócrates de Hermógenes y Jenofonte muestra una arrogancia insufrible».

7. *L.S.J.*
8. Jenofonte, *Apología*, 13 (Loeb 649). He corregido ligeramente la traducción de Loeb para ajustarme al griego original. Dice *ho theos*, «el dios», no «Dios». Demasiados traductores convierten a Sócrates al monoteísmo. En cualquier caso, se está refiriendo a su espíritu familiar, no a Dios.
9. *Ibid.*, 13-15 (Loeb 4:649-651).
10. *Ibid.*, 25 (Loeb 4:657).
11. Diógenes Laercio, 2.42 (Loeb 1:171).
12. Burnet, *op.cit.*, 161.
13. Jenofonte, *Apología*, 23 (Loeb 4:655).
14. Platón, *Apología*, 38B y ss (Loeb 1:135).
15. Incluso un estudioso tan reverencial como Burnet queda horrorizado ante el modo en que Sócrates afronta su defensa. Es la *megalegoria* que confundió a Jenofonte. Burnet, *op.cit.*, 156.
16. *Critón* 45A-E (Loeb 1:157-161).
17. *O.C.D.*
18. La edición de la *Apología* y el *Critón* de Dyer-Seymour (Boston, 1908), dice, por ejemplo: «En Atenas, como en Roma, la ley permitía a un hombre partir en exilio voluntario» (122). Burnet, en la nota sobre el mismo pasaje del *Critón*, sugiere: «Sin duda, Anito se hubiera alegrado de que Sócrates hubiera abandonado Atenas» (45E4, 186).
19. Platón, *Apología*, 37A y ss (Loeb 1:131).
20. *Critón*, 46A (loeb 1:161).
21. Platón, *Fedón*, 59E y ss (Loeb 1:209).
22. *Ibid.*, 60A (Loeb 1:209).
23. *Ibid.*, 116A y ss (Loeb 1:395-397).
24. *Ibid.*, 61A-62AC (Loeb 1:213-217).
25. *Ibid.*, 64A-B (Loeb 1:223).
26. *Ibid.*, 65C-D (Loeb 1:227).

*Capítulo 15*

1. Platón, *Apología*, 24B (Loeb 1:91).
2. *Memorables*, 1.1.1 (Loeb 4.4), y Diógenes Laercio, 2.40 (Loeb 1:171).

3. *Retórica*, 1.8.13 (Loeb 1:97-99).
4. Platón, *Apología*, 26C y ss (Loeb 1:97-99).
5. El uso más antiguo del término *atheos* lo atribuye el L.S.J. a la línea 162 de la *Pítica Cuarta* de Píndaro, cantada en honor de una victoria olímpica el 462 a. J.C. Se hace referencia ahí a un héroe salvado de las «armas *atheon*». La *o* aquí es trasliteración de omega, no de omicron; es decir, se trata del genitivo plural del adjetivo *atheos*. Tanto Loeb como la edición bilingüe francesa Budé lo traducen por «armas impías», en el sentido coloquial en el que podríamos calificar la bomba H de arma «no-divina» o «diabólica».
6. *Las nubes*, 1:367.
7. En la traducción en verso de B.B. Rogers (Loeb 1:401).
8. *Memorables*, 1.3.1 y 4.3.16.
9. El mismo Teseo, el legendario fundador de Atenas, era considerado como el legislador que concedió la igualdad política a los pobres. Un manual británico del siglo XIX nos informa de que en las Theseia, que se celebraban en Atenas anualmente en su honor, «a raíz de esta creencia se hacía donación de carne y pan a los pobres, creándose así una situación de no apetencia de los pobres, que los igualaba con los más ricos». Artículo sobre las Theseia, *Smith's Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (Londres, 1878).
10. Se hace alusión en cuatro puntos de la historia de los viajes de *Odiseo*: 1.298-300; 3.304-312;4.546-547; y 9.458 ss.
11. Pito hace su aparición en Hesíodo (Op. 73) pero ahí es hija de Océano; una ninfa marina, vinculada a las Gracias y Afrodita. Safo también la llama la hija de Afrodita en Henry T. Wharton's *Sappho* (Londres: J. Lane, 1908), que continúa siendo todavía la edición más útil (160: Frag. 135); la más escolar es la nueva *Loeb Greek Lyric: Sappho and Alcaeus*, editada por D.A. Campbell (Cambridge: Harvard University Press, 1982). En otro fragmento Safo la califica de brillante como el oro (Wharton 107). En estas referencias tempranas Pito parece ser la Tentación o la Seducción antes que la Persuasión. Esto es así cuando se menciona por primera vez a Pito en la *Orestíada*, en la línea 385 de su primer acto, el *Agamenón*. H.W. Smyth de Harvard en la edición Loeb y A. Sidgwick de Oxford en la edición Clarendon (1898) del *Agamenón* tradujo Pito por Tentación. En este pasaje, el Coro está hablando de la ruina desencadenada por el encaprichamiento de Paris por Helena, y Pito es la hija de Ate —no de Afrodita—, el Destino destructivo y ciego. Los cambios políticos se reflejan en la evolución de la palabra y del mito. Pito adopta nuevo significado y status con el auge de la democracia griega. El último estudio sobre Pito es el de K.G.A. Buxton *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), que no consulté hasta la conclusión de este libro.
12. *Oxford Book of Greek Verse* (Oxford: Clarendon Press, 1930), XXIV.
13. Pausanias, editado por Paul Levi (Nueva York: Penguin Press, 1971), 1.22.3 (2:61).

14. Demóstenes, *Pro.* 54; Isócrates, 5.249A.
15. Véase la nota a pie de página de la línea 970 de las *Euménides* citando a Pausanias, 1.22.3, en la edición de George Thomson de la *Orestíada*, 2 vols. (Praga, 1966, revisada) 2:229.
16. *Corpus Scriptorum Atticarum*, 3.351.
17. Escultura de Praxíteles: Pausanias, 1.43.5; de Fidias: Pausanias, 5.11.8.
18. Me apoyo en los admirables índices analíticos de la edición completa en un volumen de Platón de Edith Hamilton y Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1971), y en la 3.ª edición del *Plato* de Jowett, vol. 5. También consulté el léxico de Places a la edición Budé de Platón (París, 1970) y el *Word Index to Plato* de Leonard Brandwood (Leeds, 1976).
19. *Fedro*, 260A (Loeb 1:513-515).
20. *The Complete Plays of Aeschylus*, traducidas por Gilbert Murray (Londres G. Allen y Unwin Ltd., 1928).
21. Lewis R. Farnell, *The Cults of Greek States*, 5 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1896-1909), 1:58-59.
22. Véase el *Lexicon* de Cunliffe.
23. Georges Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (París, 1984).
24. Pausanias, 1.3.5 (Penguin 1:18).
25. *Ibid.*, 1.1.3, 1.3.3 (Penguin 1:11.17).
26. Sir James G. Frazer, *The Golden Bough*, 9 vols. (1915; Londres: St. Martin Press, 1966, reimpresión); Wilhem H. Roescher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologien* (Hildesheim: Gp. Olms, 1965).

*Capítulo 16*

1. Ferguson, *Source Book*, 269.

*Capítulo 17*

1. Véase para *isos* el *Dictionnaire* de Chantraine. Contrastarlo con el *Lexicon* de Cunliffe, que presenta sólo cinco compuestos de *isos*, ninguno con significación política.
2. Heródoto, 5.78 (Loeb 3:87).
3. La excepción, como sabemos por Tucídides, fue la inusual votación celebrada cuando se declaró la guerra del Peloponeso.
4. J.A.O. Larsen, «The Origin and Significance of the Counting of Votes», *Classical Philology* (julio 1949), 44: 178.
5. En la asamblea romana más importante, la *centuriata*, cada centuria tenía un número fijo de votos. La centuria del proletariado, o de los pobres, representaba la mayoría de la población y sólo tenía 1 voto

de un total de 193. La clase adinerada tenía 80 votos, y otros 20 la que le seguía en riqueza, de modo que las dos juntas tenían la mayoría. Cuando estaban de acuerdo, como ocurría normalmente, se anunciaba la decisión y la presidencia ni siquiera solicitaba los votos de las otras clases.

6. Chaim Wiszubski, *Libertas as a Political Idea in Rome* (Cambridge: The University Press, 1950), 18.
7. *Protágoras*, 319D (Loeb 4:127).
8. Eurípides, *Orestes*, 885, y Demóstenes, *Por la corona*, 18:170.
9. El compuesto aparece en tres formas: el sustantivo *eleutherostomia*, significando libertad de expresión; el verbo *eleutherostomein* (hablar libremente); y el adjetivo *eleutheróstomos*, franco. Así aparece en las *Suplicantes* (1.948). Esquilo usa la forma verbal en el *Prometeo encadenado* (I.182) donde un coro angustiado de ninfas marinas ruega al encadenado pero todavía rebelde dios que no hable con tanta audacia contra Zeus. El sustantivo *eleutherostomia* no aparece hasta mucho más tarde en el historiador Dionisio de Halicarnaso.
10. Esquilo, *Las suplicantes*, 523.
11. Sófocles, *Antígona*, 732-39.
12. *El Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Diccionario Teológico del Nuevo Testamento)* (Stuttgart, 1913) es una mina tanto para el griego clásico como el del Nuevo Testamento, además de las equivalencias hebreas y arameas de términos griegos clave de los Evangelios. Califica a *parrhesia* como «athenische Meldung», de cuño ateniense, y dice que su primera aparición corresponde a la segunda mitad del siglo v con el logro de la democracia plena.
13. Eurípides, *Ion*, 672. Ion es el vástago de una reina ateniense y Apolo. Ejercita su propia libertad de expresión en un amargo comentario sobre su divino padre. Ion habla con menosprecio de los lascivos hábitos de los dioses del Olimpo, que a menudo bajan a la tierra para seducir a las mortales, tal como hizo Apolo con su madre. Ion estima que si Zeus, Posidón y Apolo fueran sentenciados a pagar la pena ateniense por violación de una virgen, la suma total llenaría los tesoros de todos los templos de Grecia.
14. Eurípides, *Las fenicias*, 1.391.
15. Eurípides, *Hipólito*, 1.422.
16. Eurípides, *Las bacantes*, 2.668 y ss.
17. Eurípides, 4 vols. (L.C.L., 1925-1935), *Los Heráclidas*, 1.178 y ss (3:269).
18. Eurípides, *Andrómaca*, 2.957-958.
19. Eurípides, *Orestes*, 1.551 (Loeb 2:530).
20. Fragmento 275 citado aquí a partir de la traducción de James Loeb del *Euripides and the Spirit of His Dream* de Paul Decharme (Nueva York: Macmillan, 1906), 121-22. Se trata del mismo James Loeb que fundó y financió la Loeb Classical Library.
21. Eurípides, *Las fenicias*, 3.504-506.
22. Citado aquí a partir de la traducción literal de E.P. Coleridge en la edición Bohn de Eurípides (Londres: G. Bell, 1891), 2: 234-235.

23. *La República*, 3.568A (Loeb 2:329).
24. *Ibid.* (Loeb 2:328).
25. Adam, 2:260.
26. *La República*, 1169.
27. La traducción es de Milton. Milton, *Complete Poetry and Selected Prose* (Londres: Nonesuch Press, 1964), 683.
28. Un llamamiento de este tipo hubiera sido completamente efectivo porque en Atenas el teatro era tan participativo como su democracia. Los atenienses eran más que un auditorio pasivo. Una parte substancial de la ciudadanía, en efecto, tomaba parte en preparar y producir las obras, del mismo modo que participaba en la asamblea o en el tribunal de justicia. El teatro en sí mismo era un componente venerado de los festivales religiosos anuales. La magnitud de la participación popular en ellos fue descrita por William Scott Ferguson, que estimaba en su *Greek Imperialism* (Boston: Houghton Mifflin, 1913), que más de 2000 atenienses tenían que memorizar las palabras, ensayar la música y la coreografía de un coro lírico o dramático. Un auditorio ateniense normal, concluyó, debía componerse en gran parte de ex intérpretes (59-60). Para una apreciación exacta de todo ello uno debe comparar el teatro de Atenas con el de Roma, una civilización semejante pero con una contrastante estructura social y política. El teatro ocupaba un lugar de honor en Atenas; en Roma se le miró con recelo. El teatro griego creció de la religión popular y democrática de Dionisio. Al predicar la democracia y la libertad de expresión, los poetas trágicos reflejaron su audiencia popular. En Atenas, el teatro cómico era el equivalente del periodismo. No había ley de libelo ni censor, como en Roma, para frenar las lenguas de los poetas cómicos. Su arte floreció con la democracia y murió con él. En Roma, la oligarquía temía al teatro por su potencial democrático y su amenaza a la dignidad senatorial. Roma nunca permitió la sátira social o política de un Aristófanes. Un poeta cómico romano nunca se hubiera atrevido a escribir, tal como hizo Aristófanes durante la guerra del Peloponeso, algunas de las mejores obras antibélicas de todos los tiempos. La actitud de la clase gobernante romana respecto del teatro la expresa Cicerón en su tratado *Sobre la República*, escrita en sus últimos e infelices días. Su discusión sobre el teatro va precedida de un exabrupto contra la democracia misma. «Cuando el aplauso y la aprobación les ha sido concedido», escribe Cicerón, «¡qué oscuridad producen!» *De Re Publica*, Loeb, 1961, reimpresión, 4.9 (239). La aristocracia romana, dice, consideraba el arte dramático «vergonzoso» y «deseaba que todas las personas conectadas con actividades tales —escritores, actores o productores— fueran privadas de sus derechos civiles. Pero en Atenas, tal como Cicerón nota con desaprobación, los actores no sólo disfrutaron de los derechos de ciudadanía sino que incluso desempeñaron altos cometidos políticos. Cuando entra en la discusión de la comedia ateniense, Cicerón es venenoso. La comedia política fue pronto abolida en Roma por una

ley de libelo, pensada originalmente para proteger a los aristócratas de las burlas de la clase baja en las sátiras rústicas de las que derivó la comedia romana. Cicerón recuerda con aprobación que, aunque los antiguos legisladores romanos decretaron la pena de muerte «sólo para algunos crímenes», sin duda la previeron también «para todo aquel que compusiera una canción que contuviera calumnia o insulto alguno contra nadie». Hay otra razón, aunque menos conocida, para la hostilidad romana hacia el teatro. Casi en los últimos días de la República la aristocracia impidió la erección de un teatro permanente para que no fuera usado para asambleas populares. Véase el estudio de Lily Ross Taylor, *Roman Voting Assemblies* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966), 107-8.

*Capítulo 18*

1. *Critón*, 51C (Loeb 1:179).
2. *Ibid.*, 50E (loeb 1:177).
3. Jenofonte, *Ciropedia*, 1.3.10-11 (5:37).
4. *Leyes*, 694A-B.
5. *Protágoras*, 319D (Loeb 127).
6. *La República*, 8.557B (Loeb 2:285).
7. *Ibid.*, 493D (Loeb 2:41).
8. *Ibid.*, 557C-D (Loeb 2:287).
9. *Ibid.*, 563B y ss (Loeb 2:309-311).
10. *Gorgias*, 461D (Loeb 5: 309). El L.S.J. también da ejemplos donde *exousia* significa «abuso de autoridad, licencia, arrogancia». El Dr. B. Knox no está de acuerdo con mi interpretación y cree que la elección del término *exousia* puede haber sido meramente un eco del verbo impersonal *exesti* usado por Polo cuando preguntaba si iba a tener la «libertad de decir» (traducción del texto *exesti moi legein* según la Loeb) todo lo que quisiera.

*Epílogo*

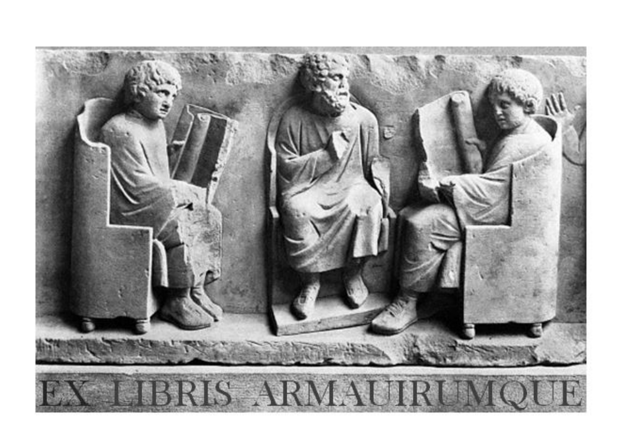
1. Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951), 189.
2. *Dictionary of the History of Ideas*, editado por Philip Weiner, 6 vols. (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1973), 2:252-263; 565-566.
3. Aristófanes, *Los caballeros*, 1085; *Las avispas*, 380; *Las aves*, 988.
4. Plutarco, *Vida de Pericles*, 32 (Loeb 3:95).
5. Tucídides, 2.59-65.
6. Plutarco, *Vida de Pericles*, 33 (Loeb 3:93).

7. Aristófanes, *Los acarnienses*, 1.527.
8. *Cambridge Ancient History*, editada por J.B. Bury, S.A. Cook, y F.E. Adcock, 11 vols. (Nueva York: Macmillan, 1923-1953), 5:478.
9. Mary R. Lefkowitz, *The lives of the Greek Poets* (Baltimore: Johns Hopkins, 1981), 110.
10. Plutarco, *Vida de Nicias*, 23 (Loeb 3:289-291). Como sacerdote de Delfos y como platónico, tampoco Plutarco se sentía a gusto con las teorías racionales acerca del movimiento de los cuerpos celestes. Platón los consideraba como dioses. Tratarlos como objetos materiales era punible como ateísmo en *Las leyes*.
11. Una versión menos elaborada de la misma historia había aparecido con anterioridad en el tratado de Cicerón *De Natura Deorum (Sobre los dioses)*, 1.23.6 (Loeb 19:61).
12. Eurípides, *Ion*, 445-47.
13. Eurípides, *Las troyanas*, 886.
14. *Menón*, 91D-E (Loeb 4:341).
15. John Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato* (Londres: Macmillan, 1928), 111-12.
16. *Ibid.*, *Teeteto*, 152A; *Helen*, 10.2.
17. *Menón*, 91E-92B (Loeb 4:341-343).
18. Diodoro Sículo, 12 vols. (Loeb 1976), 12.39.2 ss (4:453 ss).
19. Para las referencias a Anaxágoras en las obras de Cicerón véase *Academica* y *Discusiones tusculanas*, así como *Sobre la naturaleza de los dioses*. Para las referencias en sus ensayos, véase el *Orador*, 3.138 y *Bruto*, 44.
20. Diógenes Laercio, 2.13-14 (Loeb 1:143-145).
21. Daniel E. Gershenson and Daniel A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics* (Nueva York: Blaisdell, 1962), 348.
22. A.W. Gomme en su artículo sobre Pericles en el *O.C.D.* toma las historias acerca del ataque al estadista a raíz de sus amigos Aspasia, Anaxágoras y Fidias, como un hecho histórico. Uno lo lee buscando una explicación de por qué Tucídides no se refiere a ellas. En el *Historical Commentary on Thucydides* de Gomme uno encuentra seis páginas dedicadas al «Proceso contra Pericles y sus amigos» (2:184-189). Pero, descorazonadoramente, se limita a decirnos que «Tucídides guarda silencio de todo ello» (184). Al discutir la historia de Plutarco según la cual el poeta cómico Hermipo demandó a Aspasia, Gomme reconoce que, mientras que nada impide a un poeta cómico demandar a Aspasia, hay la sospecha natural de que se trata de un malentendido y que Hermipo la atacó en una comedia (187).
23. *Memorables*, 6.7.6 (Loeb 4:351).
24. *Fedro*, 270A.
25. Gorgias, 516A.
26. Burnet, *Greek Philosophy*, 112.
27. Platón, *Apologia*, 26C-D (Loeb 1:99).

28. El todavía indispensable *Aristotle* de W.D. Ross (Londres, 1923), 7, sigue la historia hasta la *Vida de Aristóteles* del Ps. Ammonio.
29. Anton-Hermann Chroust, *Aristotle*, 2 vols. (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1973), I:153.
30. William S. Ferguson, Hellenistic Athens (Londres: Macmillan 1911), 104-5. Ferguson fue profesor de historia en Harvard antes de la Primera Guerra Mundial.
31. *Hechos* 17:16-32.
32. Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols. (Londres: J. Murray, 1938-39), 2:522.

# ÍNDICE TEMÁTICO Y ONOMÁSTICO

Cuerpo y alma, 126-127, 210


EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE